МБ Чичерин Б. История политических учений г. Москва т. 4 1877.

ИСТОРІЯ

ПОЛИТИЧЕСКИХЪ УЧЕНІЙ.

Б. ЧИЧЕРИНА.

ЧАСТЬ 4.

XIX ВѢКЪ.

ЦѢНА 3 Р. СЕР.

МОСКВА.
ТИПОГРАФІЯ Т. РИСЪ, У ЯУЗСКОЙ ЧАСТИ, ДОМЪ МЕДЫНЦЕВОЙ.
1877.

ИСТОРІЯ
ПОЛИТИЧЕСКИХЪ УЧЕНІЙ.

МБ
Ч-72

ИСТОРІЯ
ПОЛИТИЧЕСКИХЪ УЧЕНІЙ.

Б. ЧИЧЕРИНА.

ЧАСТЬ 4.

XIX ВѢКЪ.

ЦѢНА 3 Р. СЕР.

МОСКВА.
ТИПОГРАФІЯ ГРАЧЕВА И КОМП., У ПРЕЧИСТЕНСКИХЪ ВОР., Д. ШИЛОВОЙ.
1877.

ГОСУДАРСТВЕННАЯ
ПУБЛИЧНАЯ
ИСТОРИЧЕСКАЯ
БИБЛИОТЕКА РСФСР
№ 2003-35 г.

БИБЛИОТЕКА
Государ. Историч. Музея
№ 2003
20 " IV 1935 г.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ издаваемой нынѣ четвертой части исторіи политическихъ ученій, которая запоздала вслѣдствіе частныхъ обстоятельствъ, я далъ значительное мѣсто изложенію чисто философскихъ системъ. Къ этому побудила меня, съ одной стороны, тѣсная связь между нѣмецкою философіею и нѣмецкою политическою наукою, съ другой стороны убѣжденіе, что безъ философіи важнѣйшіе вопросы политической науки должны оставаться неразрѣшенными. Пока мысль вращается въ практической области, она можетъ еще пробавляться одними фактическими данными, хотя и тутъ на каждомъ шагу наталкиваешься на иного рода задачи. Но какъ скоро мы хотимъ вникнуть въ самую глубину предмета, понять лежащія въ основаніи его начала, такъ опытный путь оказывается недостаточнымъ. Тутъ возникаютъ передъ нами вопросы о свободѣ, о правѣ, о нравственныхъ требованіяхъ, о существѣ и цѣляхъ государства, вопросы, на которые одна философія можетъ дать отвѣтъ. Въ этомъ, я полагаю, долженъ убѣдиться всякій, кто серіозно изслѣдовалъ область политической науки. Знаю, что философія теперь не въ модѣ. Этому главнымъ образомъ и слѣдуетъ приписать то шатаніе умовъ, которое составляетъ характеристическую черту современныхъ обществъ, явленіе всего болѣе распространенное тамъ, гдѣ отсутствіе политической жизни открываетъ полный просторъ теоретическимъ мечтаніямъ. Безъ руководящей нити философской мысли, остается или бродить на обумъ, или произвольно очертить себѣ ограниченный кругъ воззрѣній, который, конечно, не можетъ имѣть притязанія на научное значеніе. Самый легкій и, къ сожалѣнію, весьма употребительный способъ выдти изъ затрудненія состоитъ въ томъ, чтобы на вѣру принимать самыя крайнія ученія, на томъ основаніи, что они передовыя, а потому ближайшія къ истинѣ. Этотъ способъ особенно въ ходу въ обществахъ мало образован-

ныхъ, но одержимыхъ дѣтскимъ еще желаніемъ стать въ уровень съ современностью. Послѣдователи этихъ ученій, въ невинности ума и сердца, не подозрѣваютъ, что именно они всего болѣе удаляются отъ истинной науки. Разогнать весь этотъ мракъ можетъ только серіозное изученіе философіи. Въ настоящей книгѣ я старался показать, каково ея значеніе для политической науки, и гдѣ ея границы. Читатель, который возметъ на себя конечно не малый трудъ внимательно прочесть эту книгу, надѣюсь, вынесетъ изъ нея убѣжденіе, что философія — не пустой бредъ человѣческаго ума, а развитіе необходимыхъ понятій, которое приноситъ и жизненный плодъ.

ИДЕАЛИЗМЪ ВЪ ГЕРМАНІИ.

(продолженіе)

б) Натуралистическій идеализмъ.

I. ШЕЛЛИНГЪ.

Шеллингъ не выработалъ цѣльнаго политическаго ученія. Въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ онъ едва даже касался политики. Но система его была исходною точкою всего дальнѣйшаго развитія германской мысли; многіе изъ его послѣдователей переносили выработанныя имъ идеи и на государственный организмъ; наконецъ, самъ онъ съ различныхъ сторонъ изслѣдовалъ основные вопросы, отъ которыхъ зависитъ государственная жизнь народовъ, преимущественно вопросъ о человѣческой свободѣ. Поэтому его воззрѣнія должны занять свое мѣсто въ исторіи политической науки.

Такъ же какъ и учитель его Фихте, Шеллингъ не остановился на какой либо законченной системѣ. Взглядъ его безпрерывно измѣнялся, переходя отъ субъективнаго идеализма къ объективному, и отъ натуралистическаго къ нравственному, пока наконецъ, въ позднѣйшую эпоху своей жизни, онъ окончательно объявилъ умозрительныя начала недостаточными и старался стать на почву положительнаго знанія. Эти переходы обозначаютъ собою самыя ступени развитія философской мысли. Недостатки извѣстной точки зрѣнія побуждали великаго философа искать изъ нея исхода, хотя надобно сказать, что эти позднѣйшія ученія, по силѣ мысли, далеко не могутъ равняться съ предъидущими. Умственная энергія Шеллинга какъ бы исчерпалась въ его юношескихъ произведеніяхъ; въ нихъ главнымъ образомъ заключается его значеніе въ исторіи философіи.

Исходя отъ субъективнаго идеализма, въ томъ видѣ, какъ онъ выработался у Фихте, Шеллингъ съ первыхъ шаговъ становится однако уже на болѣе объективную почву. Онъ отправляется не отъ человѣческаго самосознанія, а отъ того высшаго начала, къ которому Фихте пришелъ въ позднѣйшемъ развитіи своего ученія, отъ абсолютнаго *я*; онъ прямо хочетъ опредѣлить то безусловное, которое служитъ связью представленія и объекта, мысли и реальнаго бытія. Знаніе безъ реальности есть пустое знаніе; если же ему соотвѣтствуетъ реальность, то оба эти опредѣленія должны совпадать въ своей основѣ. Оба должны исходить изъ безусловнаго начала, въ которомъ мысль и бытіе связаны непосредственно. Такимъ безусловнымъ началомъ не можетъ быть никакой объектъ или никакое *не-я*. Всякій объектъ полагается мыслію; слѣдовательно, онъ ничто иное, какъ извѣстное опредѣленіе субъекта, которое, въ свою очередь, зависитъ отъ другаго опредѣленія. Мы не найдемъ здѣсь ничего, что̀ было бы само себѣ началомъ и непосредственно связывалось бы съ мыслію. Съ другой стороны, и субъектъ не можетъ быть безусловнымъ началомъ всего сущаго, ибо какъ объектъ ограниченъ субъектомъ, такъ и субъектъ ограниченъ объектомъ. Безусловнымъ можетъ быть только то, что̀ не зависитъ отъ другаго, что̀ само себѣ начало, въ чемъ мысль и бытіе непосредственно слѣдуютъ другъ изъ друга. Это и есть абсолютное *я*, которое составляетъ вмѣстѣ и субъектъ и объектъ, которое есть, потому что оно себя сознаетъ, и сознаетъ себя, потому что оно есть [1]). Иными словами: абсолютное есть *духъ*, лежащій въ основѣ всѣхъ вещей. Вся вселенная—ничто иное, какъ развитіе безконечнаго духа [2]). Абсолютное *я* есть единая, тождественная съ собою духовная субстанція, составляющая внутреннюю, присущую причину всѣхъ вещей; это — безконечная мощь, все изъ себя развивающая, по внутреннимъ законамъ своего естества [3]).

Эти опредѣленія очевидно выходятъ уже изъ предѣловъ субъективнаго идеализма; здѣсь Фихте сочетается съ Спинозою. Шеллингъ постоянно превозноситъ Спинозу, считая его величайшимъ изъ догматическихъ философовъ. Спиноза, говоритъ онъ, ошибался въ одномъ: онъ свою субстанцію понялъ, какъ объективное начало, какъ *не-я*, между

---

[1]) Vom Ich als Princip der Philosophie (1795): Werke, I, стр. 162—170.

[2]) Abhandlungen Zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796 и 1797). Werke, I, стр. 366, 373, 387.

[3]) Vom Ich, als Princ. der Phil. Werke, I, стр. 182—196.

тѣмъ какъ основою всѣхъ вещей можетъ быть только абсолютное *я*. Поэтому его субстанція — нѣчто мертвое, а не живое [1]). Духъ же есть сама жизнь; сущность его есть воля. Это—начало вѣчно дѣйствующее, вслѣдствіе того что оно первоначально, внутри себя, представляетъ уже сочетаніе противоположностей, безконечнаго и конечнаго. Сознавая себя, то есть, дѣлаясь для себя объектомъ, абсолютное *я* тѣмъ самымъ становится конечнымъ; но эта конечность тождественна въ немъ съ его же безконечностью. Вся дѣятельность духа состоитъ въ стремленіи выразить свою безконечность въ своей конечности; а такъ какъ эти два опредѣленія никогда не могутъ вполнѣ совпасть, то самое это стремленіе идетъ въ безконечность. Отсюда начало *развитія* или постепеннаго осуществленія безконечнаго въ конечномъ; отсюда всѣ частныя опредѣленія бытія [2]).

Человѣкъ ничто иное, какъ проявленіе абсолютнаго *я* въ ограниченной сферѣ. Поэтому высшій для него законъ есть тождество съ абсолютнымъ духомъ, или, что̀ тоже самое, тождество съ собою, съ своею внутреннею сущностью. Это и есть законъ *нравственный*, который въ абсолютномъ *я* составляетъ внутренній, необходимый законъ его природы, въ человѣкѣ же, вслѣдствіе его ограниченности, является какъ *требованіе* или *должное*. Всѣ частныя опредѣленія человѣческаго бытія должны быть возведены въ форму безконечности. Это требованіе осуществляется во времени; отсюда возможность нравственнаго развитія. Необходимое же условіе этого осуществленія есть *свобода* или возможность не опредѣляться ничѣмъ инымъ, кромѣ своей внутренней сущности. Въ абсолютномъ *я*, свобода составляетъ опять же непремѣнный законъ его природы: оно не можетъ опредѣляться ничѣмъ инымъ, кромѣ своей внутренней сущности. Это — свобода абсолютная. Въ ограниченномъ *я*, напротивъ, является двойственность опредѣленій: съ одной стороны абсолютная сущность, съ другой стороны ограниченное состояніе, а потому возможность опредѣляться частными отношеніями къ объекту. Поэтому здѣсь свобода становится *произволомъ*; она проявляется въ выборѣ между противоположными стремленіями. Предметы не дѣйствуютъ на человѣка необходимымъ образомъ: какъ часть абсолютнаго *я*, онъ свободенъ и можетъ отрѣшаться отъ всякаго частнаго опредѣленія;

---

[1]) Vom Ich als Princ. der Philos. Werke. I, стр. 171, 194.

[2]) Abhandl. Zur Erl. etc. Werke, I, стр. 367, 368, 382, 388, 395.

но какъ ограниченное существо, онъ подлежитъ вліянію внѣшнихъ предметовъ, а потому свобода его является не какъ единственный, неизмѣнный законъ его природы, а какъ выборъ, заключающій въ себѣ возможность уклоненія. Произволъ есть проявленіе абсолютной свободы въ ограниченной области: безъ абсолютной сущности нѣтъ свободы, безъ ограниченности нѣтъ противоположенія и нѣтъ выбора [1]).

Какимъ же образомъ согласуется эта внутренняя свобода съ причинностью во внѣшнемъ мірѣ, которая дѣлаетъ человѣка звеномъ въ общей цѣпи причинъ и слѣдствій? Для системы, признающей самостоятельное существованіе внѣшнихъ предметовъ, этотъ вопросъ кажется неразрѣшимымъ; но для воззрѣнія, которое не признаетъ ничего, кромѣ духа, которое видитъ въ внѣшнихъ предметахъ только объективныя опредѣленія того же *я*, онъ рѣшается самъ собою. Тутъ является *предуставленная гармонія*, но не *внѣшняя*, а *внутренняя*, гармонія, проистекающая изъ того, что субъектъ и объектъ составляютъ проявленія единаго, абсолютнаго *я*, отъ котораго отправляется и къ которому приходитъ вся философія. Поэтому здѣсь нѣтъ и противоположности между механизмомъ и цѣлесообразностью: механизмъ переходитъ въ цѣлесообразность, а цѣлесообразность въ механизмъ. Это—начало внутренней цѣли, проникающее всю природу и дѣлающее изъ нея единый, живой организмъ или проявленіе самоустрояющагося духа [2]).

Шеллингъ пытался приложить эти начала и къ философіи права. Единственнымъ его сочиненіемъ по части правовѣдѣнія было одно изъ первыхъ его произведеній: *Новый выводъ естественнаго права* (Neue Deduktion des Naturrechts), изданное въ 1795 году. Оно содержитъ въ себѣ мало существеннаго. Это не болѣе какъ очеркъ, въ которомъ Шеллингъ, въ видѣ афоризмовъ, старался вывести начала правовѣдѣнія изъ противоположенія права нравственности. Однако оно составляетъ шагъ впередъ противъ воззрѣній Фихте. Право не отрывается совершенно отъ нравственности; вмѣстѣ съ противоположностью указывается и взаимное ихъ отношеніе.

Верховнымъ началомъ обоихъ, также какъ у Канта, является безусловное нравственное предписаніе быть свободнымъ. Въ автономіи воли

---

[1]) Vom Ich als Pr. der Phil. Werke, I, стр. 198—201, 234—239; Abhandl. zur Erl. etc. стр. 429—441.

[2]) Vom Ich als Pr. der Phil. Werke, I, стр. 239—242; Abhandl. zur Erl. etc. стр. 386.

выражается тождество человѣка съ абсолютнымъ бытіемъ. Въ силу этого начала, объективный міръ долженъ подчиниться субъекту; всякая гетерономія воли должна быть устранена. Человѣкъ исполняетъ этотъ законъ, покоряя себѣ физическую природу. Здѣсь онъ можетъ встрѣтить матеріальныя преграды, но нравственныхъ препятствій тутъ нѣтъ: природа безусловно должна покоряться. Совсѣмъ другое, когда человѣческая свобода сталкивается съ свободою другаго лица. Здѣсь является уже противодѣйствіе нравственное: абсолютное требованіе одного встрѣчается съ столь же абсолютнымъ требованіемъ другаго. Здѣсь человѣкъ *обязанъ* остановиться. Въ существѣ своемъ, абсолютныя требованія свободы не могутъ другъ другу противорѣчить. Но такъ какъ человѣкъ ограниченъ и находится въ эмпирическихъ условіяхъ, то свобода одного противополагается свободѣ другаго. Черезъ это субъектъ дѣлается *особью*, лицемъ. Онъ не можетъ отказаться отъ личной свободы, не отказавшись отъ самой своей сущности; но онъ долженъ соглашать свою *эмпирическую* свободу съ свободою *общею* или абсолютною. Это соглашеніе составляетъ задачу *этики*, то есть, той части морали, которая предъявляетъ нравственныя требованія не отдѣльному лицу, а совокупности лицъ. Какъ же оно совершается [1])?

Я не могу пожертвовать ни своею свободою свободѣ другихъ, ни чужою свободою своей, ибо свобода всѣхъ должна быть сохранена. Слѣдовательно, здѣсь возможно только взаимное ограниченіе воль. Каждый долженъ дѣйствовать такъ, какъ могутъ дѣйствовать и всѣ другіе: черезъ это и происходитъ соглашеніе. Поэтому верховное правило этики будетъ слѣдующее: „дѣйствуй такъ, чтобы твоя воля была *абсолютною волею*, то есть, чтобы весь нравственный міръ могъ хотѣть того же самого и дѣйствовать такъ же, какъ ты, или чтобы каждое разумное существо было для тебя не *объектомъ*, а *субъектомъ* или соучастникомъ въ твоемъ дѣйствіи“. Этимъ опредѣляется *содержаніе* моихъ дѣйствій: они должны быть согласны съ общею волею. Но цѣль этого соглашенія есть сохраненіе личной воли. Поэтому общая воля обусловливается личною, а не личная общею; нравственность зависитъ отъ свободы, а не свобода отъ нравственности. Такимъ образомъ, если, съ одной стороны, содержаніе дѣйствій опредѣляется общею волею, то съ другой стороны сохраняется личная свобода, какъ *форма* или какъ опредѣляющее

---

[1]) Neue Ded. des Naturr. §§ 1—31; Werke, I, стр. 247—252.

начало дѣйствій. Окончательное рѣшеніе принадлежитъ все таки субъекту. Поэтому этикѣ, или той части морали, которая подчиняетъ содержаніе дѣйствій общему закону, противополагается другая наука, которая утверждаетъ личную свободу, какъ форму дѣйствій [1]).

Эта наука есть правовѣдѣніе. Задачи ея опредѣляются самою ея противоположностью этикѣ. Послѣдняя предъявляетъ требованіе, съ цѣлью соглашенія личной воли съ общею; это требованіе есть ***обязанность***. Первая, напротивъ, не предписываетъ, а предоставляетъ рѣшеніе личной свободѣ, которая заключаетъ въ себѣ неопредѣленную возможность всякаго рода дѣйствій. Практическая возможность, съ нравственной точки зрѣнія, есть ***право***, которое является выраженіемъ личной свободы, въ противоположность общей. Верховное начало правовѣдѣнія состоитъ въ томъ, что человѣкъ имѣетъ право на все, что́ нужно для осуществленія его личной свободы. Такимъ образомъ, этика разрѣшаетъ задачу абсолютной воли тѣмъ, что она личную волю дѣлаетъ тождественною съ общею, правовѣдѣніе тѣмъ, что оно общую волю дѣлаетъ тождественною съ личною [2]).

Изъ этого верховнаго начала вытекаютъ отдѣльныя права человѣка. Въ отношеніи къ общей волѣ, ему принадлежитъ право на ***нравственную свободу***, то есть, право окончательнаго рѣшенія во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ. Нравственное содержаніе дѣйствій составляетъ требованіе этики, но никто не имѣетъ права принудить меня къ исполненію нравственнаго закона, ибо черезъ это уничтожилась бы моя свобода. Въ отношеніи къ частной волѣ другихъ лицъ, человѣку принадлежитъ право на ***формальное равенство***, то есть, право охранять свою личную свободу отъ нарушенія со стороны кого бы то ни было. Наконецъ, тамъ гдѣ воля его не сталкивается съ чужою, ему принадлежитъ абсолютное право на владычество въ природѣ. Поэтому всякій предметъ, находящійся во владѣніи одного лица, становится неприкосновеннымъ для другаго. Отсюда начало собственности [3]).

Эти права, вытекающія изъ личной свободы, человѣкъ властенъ охранять всѣми средствами. Поэтому онъ въ правѣ уничтожить всякое дѣйствіе, нарушающее его свободу или его право. Дѣйствіе, нарушающее

---

[1]) Neue Ded. des Naturr. §§ 32—52.

[2]) Тамъ же, §§ 53—72.

[3]) Тамъ же. § 140.

свободу, называется *принужденіемъ*. Уничтоженіе подобнаго дѣйствія возможно только посредствомъ обратнаго принужденія. Слѣдовательно, право охраняется принужденіемъ, тогда какъ нравственныя требованія, напротивъ, не допускаютъ принужденія [1]).

Но черезъ это право становится въ противорѣчіе съ самимъ собою. Окончательно, охраненіе его ввѣряется физической силѣ, а физическая сила нерѣдко ведетъ къ уничтоженію права. Отсюда новое требованіе разума: надобно, чтобы физическая сила лица согласовалась съ нравственною силою права. Эта задача разрѣшается установленіемъ такого состоянія, въ которомъ физическая сила всегда должна являться на сторонѣ права. Но эта задача выходитъ уже изъ предѣловъ правовѣдѣнія; она вводитъ насъ въ область новой науки [2]).

Шеллингъ ограничился этими указаніями; политики онъ въ этомъ трактатѣ не коснулся. Мы увидимъ въ послѣдствіи, какое мѣсто онъ далъ государству въ дальнѣйшемъ развитіи своей философіи. Настоящая точка зрѣнія была для него только переходною. Это было эклектическое сочетаніе спинозизма съ субъективнымъ идеализмомъ. Остановиться на этомъ не было возможности, ибо въ сущности, эти двѣ системы противорѣчили другъ другу. Духъ, какъ единство противоположностей, есть начало производное; это—конечный синтезъ абсолютнаго. Напротивъ, субстанція есть первоначальное единство, все изъ себя производящее. Шеллингъ очевидно колебался между этими двумя опредѣленіями: то онъ абсолютное понималъ, какъ мощь, то онъ утверждалъ, что сущность его есть воля, начало опять таки производное, ибо воля есть сила въ совокупности съ сознаніемъ. Съ одной стороны, какъ духу, онъ приписывалъ ему личность, съ другой стороны, онъ отрицалъ въ немъ сознаніе и личность [3]). Этимъ внутреннимъ противорѣчіемъ основныхъ началъ системы объясняется все дальнѣйшее развитіе философіи Шеллинга. Въ первую эпоху своей дѣятельности, онъ болѣе и болѣе склонялся къ спинозизму; во вторую эпоху, наоборотъ, онъ послѣдовательно перешелъ къ противоположному воззрѣнію, которое болѣе согласовалось съ основами идеализма. Съ этимъ вмѣстѣ измѣнялись и его взгляды на отношенія міра къ Божеству и на человѣческую свободу. Далѣе

---

[1]) Neue Ded. d. Naturr. §§ 141—161.

[2]) Тамъ же, §§ 162, 163.

[3]) Ср. Vom Ich etc. стр. 196, 200, и Abhandl. стр. 366—8, 395.

мы увидимъ у него рѣшеніе этихъ вопросовъ въ двухъ совершенно противоположныхъ смыслахъ.

Развитію понятія объ абсолютномъ, какъ первоначальномъ, тождественномъ съ собою бытіи, лежащемъ въ основѣ всѣхъ вещей, предшествовала у Шеллинга разработка отдѣльныхъ сторонъ философіи, именно, философіи природы и философіи духа. Это былъ переходъ отъ субъективнаго идеализма къ объективному, отъ воззрѣній Фихте къ *Системѣ тождества*.

Въ философіи природы, которую Шеллингъ развивалъ въ цѣломъ рядѣ статей [1]), онъ, въ противоположность Фихте, становится уже на чисто объективную почву. Философъ долженъ понять природу, какъ нѣчто самостоятельное, и объяснять не реальное идеальнымъ, а идеальное реальнымъ [2]). Однако, въ изложеніи существа и законовъ природы, прямо прилагаются тѣ начала, которыя Фихте выработалъ для разума. Природа понимается, какъ абсолютная дѣятельность, раздѣляющаяся внутри себя: съ одной стороны, она стремится къ безконечной производительности, съ другой стороны, въ силу противоположнаго, изъ нея же истекающаго движенія, эта производящая сила встрѣчаетъ на пути своемъ безконечный рядъ задержекъ или преградъ. Каждая такая точка, на которой встрѣчаются двѣ силы, образуетъ элементарное дѣйствіе или свойство, иначе, динамическій атомъ или монаду. Но эти монады не остаются вѣчно раздѣльными, какъ у Лейбница; напротивъ, онѣ сами по себѣ не существуютъ, но входятъ, какъ составныя части, въ общее теченіе бытія. Все развитіе природы является произведеніемъ этихъ двухъ противоположныхъ силъ. Безконечное стремится къ уничтоженію преградъ; конечное же, противудѣйствуя напору, обособляется, даетъ себѣ опредѣленное устройство, но не остается неподвижнымъ, а подвергается постоянному процессу и превращенію. Результатомъ этой борьбы противоположныхъ теченій является органическая жизнь, разлитая въ природѣ и выражающаяся въ самоустроеніи и въ органическихъ процессахъ. Вся природа представляетъ единый, живой организмъ въ безконечномъ движеніи и развитіи; отдѣльные организмы составляютъ рядъ ступеней, черезъ которыя развивается эта единая, міровая сила.

---

[1]) Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797); Von der Weltseele (1798); Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799); Einleitung zu dem Entwurf etc. (1799).

[2]) Einleit. zu dem Entwurf etc. § 1; Werke III. стр. 272.

Обсужденіе этихъ взглядовъ выходитъ изъ предѣловъ нашего предмета. Замѣтимъ только, что въ философіи природы всего ярче обозначаются недостатки чисто умозрительной методы. Умозрѣніе даетъ намъ познаніе законовъ разума, но приложеніе этихъ законовъ къ внѣшнимъ явленіямъ раскрывается намъ только опытомъ. Для этого требуется основательное фактическое изслѣдованіе самихъ явленій. Чѣмъ болѣе явленіе имѣетъ частный характеръ, чѣмъ болѣе оно удаляется отъ общихъ, разумныхъ началъ и опредѣленій, тѣмъ философскій смыслъ его для насъ менѣе понятенъ и тѣмъ дольше путь, который предстоитъ опытному изслѣдованію, прежде нежели оно сведетъ его къ общимъ законамъ. Поэтому естественныя науки менѣе доступны философскому пониманію, нежели науки, касающіяся человѣческаго духа; въ нихъ опытное знаніе неизбѣжно преобладаетъ. Поэтому, съ другой стороны, слишкомъ поспѣшное перенесеніе философскихъ опредѣленій на явленія природы можетъ вести къ совершенно фантастическимъ построеніямъ, что̀ именно мы и видимъ у Шеллинга. Къ этому присоединяется одностороннее пониманіе самого идеализма. Начало сочетающее противоположности есть высшее, но не единственное существующее; оно согласуетъ, но не поглощаетъ въ себѣ предъидущія. Между тѣмъ, чистый идеализмъ готовъ принять свое начало за единственный источникъ всего сущаго, и выводить изъ него все остальное, а это опять ведетъ къ одностороннимъ опредѣленіямъ. Потому у Шеллинга, рядомъ съ глубокими взглядами на природу и человѣка, сплошь да рядомъ встрѣчаются чисто произвольные выводы.

Философіи природы Шеллингъ противополагаетъ философію духа, которую онъ изложилъ въ *Системѣ трансцендентальнаго идеализма* (1800 года). Здѣсь онъ въ значительной степени стоитъ еще на почвѣ, разработанной Фихте. Хотя въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ онъ идетъ далѣе, но вообще субъективная точка зрѣнія, со всѣми своими существенными недостатками, преобладаетъ. Самъ Шеллингъ однако не считаетъ уже этой системы началомъ и концомъ всей философіи. Въ его собственныхъ глазахъ, это только одна сторона, требующая восполненія. Существенная задача философіи, говоритъ онъ, состоитъ въ объясненіи знанія, то есть, связи между субъективнымъ и объективнымъ міромъ. Въ рѣшеніи этой задачи можно идти двоякимъ путемъ. Можно или отправляться отъ объективнаго начала и возвести его къ субъективному: это дѣлаетъ философія природы; или наоборотъ, можно принять за точку отправленія субъективное начало и вывести изъ него объективное,

что́ и дѣлаетъ трансцендентальный идеализмъ, который, по этому самому, неизбѣжно имѣетъ односторонній характеръ [1]).

Съ этой точки зрѣнія Шеллингъ принимаетъ и основное начало философіи духа—самосознаніе. Трансцендентальный идеалистъ, говоритъ онъ, не утверждаетъ, что самосознаніе есть верховное начало всего сущаго, начало, которое само не можетъ быть понято какъ видоизмѣненіе какого либо другаго, высшаго бытія; онъ утверждаетъ только, что *для насъ*, познающихъ, оно составляетъ верховное начало, далѣе котораго мы идти не можемъ [2]). Всякое объективное знаніе есть знаніе условное, которое зависитъ отъ другаго и доказывается другимъ; при всякомъ такомъ знаніи мы должны искать посредствующаго звена между нашею мыслью и внѣшнимъ бытіемъ. Какъ бы мы далеко ни восходили, мы никогда не дойдемъ здѣсь до начала непосредственно достовѣрнаго, которое бы служило основаніемъ всего остальнаго. Непосредственно достовѣрны только положенія тождественныя или аналитическія, а такъ какъ здѣсь требуется связь между двумя противоположными опредѣленіями, субъективнымъ и объективнымъ, то непосредственную достовѣрность можетъ имѣть только такое положеніе, въ которомъ субъектъ и объектъ, мысль и бытіе, совпадаютъ. Таковъ именно характеръ самосознанія, которое поэтому является верховнымъ началомъ всякаго знанія. Положеніе $я = я$ есть вмѣстѣ и синтетическое и аналитическое. Въ немъ выражается непосредственное тождество противоположныхъ опредѣленій: мысли и предмета, производящаго и произведеннаго [3]).

Такимъ образомъ, въ *я* съ самого начала заключается уже двойственность. Съ одной стороны, какъ субъектъ сознающій, оно представляетъ безконечную производительность. Всякая реальность существуетъ для насъ только въ нашемъ сознаніи и какъ произведеніе нашего сознанія; внѣ этого для насъ нѣтъ ничего. Съ другой стороны, какъ объектъ сознаваемый, *я* является ограниченнымъ, ибо мы сознаемъ только ограниченное. Но эти противоположныя опредѣленія неразрывно связаны другъ съ другомъ: *я*, какъ *я*, безконечно, потому только что оно ограничено, и ограничено, потому только что оно безконечно. Еслибы оно не было ограниченнымъ, оно могло бы *быть* безконечнымъ, но не могло бы *сознавать* себя таковымъ, а съ другой стороны, еслибы оно не было

---

[1]) Syst. des transc. Idealismus, Einleit. § 1. Werke, III.

[2]) Тамъ же, 1 Hptabschn. 1 Abschn.

[3]) Тамъ же, I Hptabschn. 2 Abschn.

безконечнымъ, оно могло бы *быть* ограниченнымъ, но опять же не могло бы *сознавать* себя таковымъ, ибо сознаніе ограниченія предполагаетъ выходъ изъ ограниченія. Взаимная связь обоихъ опредѣленій состоитъ въ томъ, что *я* безпрерывно полагаетъ себѣ границы и затѣмъ опять снимаетъ эти границы. Такимъ образомъ, оно представляется какъ безконечный процессъ (Werden) или какъ безконечная дѣятельность, идущая отъ опредѣленія къ опредѣленію, въ силу борьбы противоположныхъ стремленій [1]).

Эта дѣятельность можетъ быть троякаго рода. Сначала *я* полагаетъ себя какъ объектъ, то есть, сознаетъ себя ограниченнымъ. Постепенно снимая свои границы, оно приходитъ, наконецъ, къ чистому самосознанію: это процессъ *теоретическаго разума*. Затѣмъ, отправляясь отъ самосознанія, оно обратнымъ движеніемъ переводитъ свои субъективныя опредѣленія въ объективныя: это—путь *практическаго разума*. Наконецъ, оно приводитъ оба противоположныя опредѣленія къ высшему, гармоническому сочетанію. Это дѣлается въ *искусствѣ*, которое поэтому представляетъ высшую область человѣческаго духа.

Въ процессѣ теоретическаго разума, *я* идетъ отъ одного объективнаго опредѣленія къ другому. Всѣ эти опредѣленія суть произведенія собственной его дѣятельности; но это сознаетъ только философъ, наблюдающій за процессомъ, а не самъ представляющій субъектъ. Послѣдній производитъ опредѣленія, но безсознательно; онъ сознаетъ только произведенное, а не производящее, только объективную сторону, а не субъективную. Поэтому всѣ эти опредѣленія кажутся ему произведеніями внѣшнихъ предметовъ. По своей природѣ, *я* стремится сознать и собственную свою дѣятельность; но это отрѣшеніе отъ чисто объективныхъ опредѣленій и переходъ къ субъективнымъ можетъ совершиться лишь постепенно. На этомъ пути возникаетъ передъ нимъ весь объективный міръ [2]).

Движеніе проходитъ черезъ слѣдующія формы: исходную точку теоретическаго разума составляетъ *ощущеніе*, то есть, просто сознаніе своей ограниченности. Въ выводѣ ощущенія, у Шеллинга является тотъ же недостатокъ, какой мы видѣли и у Фихте. Стоя еще въ значительной степени на почвѣ субъективнаго идеализма, отрицая всякую связь

---

[1]) Syst. des transcend. Ideal. 2 Hptabschn.

[2]) Тамъ же, 3 Hptabschn. I. II.

субъекта съ внѣшнимъ міромъ, онъ не въ состояніи объяснить особенность ощущенія. Поэтому, съ самаго начала онъ принужденъ признать въ субъектѣ ограниченность двоякаго рода. Первая, общая ограниченность проистекаетъ изъ рефлексіи, составляющей сущность самосознанія: дѣлаясь для себя объектомъ, *я* тѣмъ самымъ сознаетъ себя ограниченнымъ. Но это общее ограниченіе не объясняетъ, почему *я* ощущаетъ извѣстный вкусъ, запахъ, цвѣтъ и т. п. Между тѣмъ, безъ этого втораго ограниченія нѣтъ и перваго, ибо исходною точкою сознанія служитъ частное ощущеніе. Шеллингъ принужденъ отказаться здѣсь отъ всякаго объясненія: это опредѣленное ограниченіе, говоритъ онъ, есть непостижимое и необъяснимое въ философіи. Конечно, если я ограниченъ, то я непремѣнно долженъ быть ограниченъ извѣстнымъ образомъ; но почему я ограниченъ такъ, а не иначе, это для насъ непонятно [1]).

Отсюда ясно, почему субъектъ, сознавая въ себѣ извѣстное ощущеніе, видитъ въ немъ однако нѣчто себѣ чуждое, а потому приписываетъ его вліянію посторонняго для него предмета. Въ силу изложеннаго выше закона, сознающая дѣятельность выходитъ изъ предѣловъ частнаго ощущенія; она, съ одной стороны, приписываетъ это ощущеніе себѣ, какъ субъекту, съ другой стороны, она противополагаетъ себѣ *вещь*, на него дѣйствующую, то есть, *не-я*. Черезъ это ощущеніе переходитъ въ *представленіе* [2]).

Внѣшній предметъ составляетъ такимъ образомъ безсознательное произведеніе субъекта; поэтому въ немъ выражается таже двойственность и противоположность началъ, какую мы видѣли въ самомъ *я*. И въ немъ является, съ одной стороны, безконечное внѣшнее расширеніе, съ другой стороны безпрерывно измѣняющаяся граница. Эти начала, какъ дѣйствующія, представляются намъ въ видѣ силъ расширительной и сжимательной, отталкивающей и притягивающей, присущихъ одному и тому же объекту. Изъ сочетанія ихъ образуется то, что мы называемъ *матеріею* [3]). Тѣже начала, какъ чистыя формы, отдѣльныя другъ отъ друга, являются намъ какъ пространство и время, изъ которыхъ первое есть выраженіе внѣшняго чувства, полагающаго предметъ, второе внутренняго, полагающаго границу измѣненій [4]).

---

[1]) Syst. des transcend. Ideal. 3 Hptabschn. Erst. Epoch. A. стр. 410.

[2]) Тамъ же, Erst. Ep. B.

[3]) Тамъ же, Erst. Epoch. C.

[4]) Тамъ же, Zweite Ep. D. стр. 466, 467.

Всякій матеріальный предметъ заключаетъ въ себѣ, слѣдовательно, два элемента: общую основу, постоянно пребывающую въ пространствѣ, и частныя ограниченія, измѣняющіяся во времени. Отсюда категорія *субстанціи* и *признаковъ*. Но разумъ не останавливается на отдѣльномъ, ограниченномъ предметѣ: онъ переходитъ отъ одного предмета къ другому, опредѣляя послѣдующіе предъидущими, и связывая ихъ общею, послѣдовательною связью. Отсюда категорія *причинности*. Наконецъ, вся эта непрерывная цѣпь, въ свою очередь, становится объектомъ для разума, вслѣдствіе чего всѣ предметы представляются уже совмѣстно, опредѣляясь другъ другомъ, и идущая въ безконечность нить замыкается въ себѣ самой. Отсюда категорія *взаимнодѣйствія*. Высшимъ выраженіемъ этой категоріи является предметъ, котораго части относятся другъ къ другу взаимно, какъ причина и слѣдствіе. Это и есть *организмъ*. Вся природа представляется намъ организмомъ, постепенно развивающимся и образующимъ изъ себя рядъ органическихъ тѣлъ. А такъ какъ этимъ развитіемъ управляетъ внутренняя, дѣйствующая въ немъ сила, то организмъ представляется намъ одареннымъ *жизнью*. Это — высшее представленіе объективнаго міра, до котораго разумъ можетъ дойти. Развивающійся рядъ организмовъ примыкаетъ наконецъ къ самому субъекту, который и самого себя представляетъ органическимъ существомъ [1]).

Исчерпавши такимъ образомъ все содержаніе объективнаго міра, разумъ обращается внутрь себя и хочетъ сознать свою собственную производящую дѣятельность. Отъ представленія онъ переходитъ къ *понятію*, которое ничто иное, какъ выраженіе способа дѣйствія разума въ произведеніи представленій. Понятіе, поэтому, въ самомъ разумѣ предшествуетъ представленію; но такъ какъ субъектъ не сознаетъ своей производительной дѣятельности, то въ сознаніи оно является позднѣе и получается посредствомъ *отвлеченія* отъ представленія. Разумъ разнимаетъ представленіе и понятіе и затѣмъ снова ставитъ ихъ въ отношеніе другъ къ другу. Это совершается посредствомъ *сужденія*. Здѣсь лежитъ область рефлексіи [2]).

Никакое частное отвлеченіе не можетъ однако привести разумъ къ самосознанію. Оно относится только къ отдѣльному предмету и вращается все таки въ объективной сферѣ. Добытое понятіе опять приводится

[1]) Syst. des transcend. Ideal. Zweit. Epoch. D.

[2]) Тамъ же, Dritt. Epoch. I.

въ отношеніе къ представленію. Чтобы придти къ самосознанію, разумъ долженъ отрѣшиться отъ всякаго объекта, произвести *абсолютное отвлеченіе*, разорвавши всякую связь съ объективнымъ міромъ. Это дѣйствіе не можетъ уже отправляться ни отъ какого объективнаго опредѣленія; оно должно исходить чисто изъ самого субъекта, то есть, оно должно быть *свободнымъ актомъ воли*. Здѣсь теоретическій разумъ переходитъ въ практическій [1]).

Такъ же какъ Фихте Шеллингъ признаетъ, что первоначальное самоопредѣленіе воли возможно только вслѣдствіе вліянія другаго разумнаго существа. Всякое дѣйствіе разума, проявляясь во времени, опредѣляется другимъ дѣйствіемъ; но дѣйствіе, вызывающее самоопредѣленіе воли, должно быть такого рода, чтобы оно не только не налагало на меня необходимости, а напротивъ, возбуждало бы во мнѣ понятіе о моей свободѣ. Таковымъ можетъ быть только *требованіе*, которое отъ меня зависитъ исполнить или не исполнить. Требованіе же можетъ исходить единственно отъ другаго разумнаго существа. Здѣсь, говоритъ Шеллингъ, идеализмъ въ первый разъ переходитъ въ реализмъ [2]).

Но этимъ объясняется только одна сторона задачи: возникновеніе свободнаго хотѣнія. Другая сторона, болѣе трудная, состоитъ въ объясненіи перехода субъективнаго опредѣленія въ объективное. Мы видѣли, что субъективный идеализмъ находитъ здѣсь камень преткновенія. Шеллингъ, также какъ и Фихте, не въ состояніи объяснить возможность внѣшняго дѣйствія. Поэтому онъ послѣдовательно приходитъ къ совершенному его отрицанію и все сводитъ къ одному представленію. Весь объективный міръ, говоритъ онъ, существуетъ для насъ единственно въ нашемъ представленіи; слѣдовательно, и всѣ происходящія въ немъ перемѣны, въ сущности, ничто иное какъ измѣненія нашихъ представленій. Представленія же мы производимъ сами, хотя безсознательно. Когда мы представляемъ себя дѣйствующими, мы дѣлаемъ тоже самое, но сознательно. Въ обоихъ случаяхъ производительная дѣятельность одна и таже; разница состоитъ единственно въ томъ, что въ одномъ случаѣ мы видимъ только результатъ, а не самое дѣйствіе, въ другомъ же случаѣ мы видимъ и самое дѣйствіе. Поэтому послѣднее и кажется намъ исходящимъ изъ нашей свободы, хотя это не болѣе какъ обманъ:

---

[1]) Syst. des transc. Ideal. Dritt. Epoch. II—IV.

[2]) Тамъ же, 4 Hptabschn.

свободно въ насъ только внутреннее самоопредѣленіе; объективное же дѣйствіе происходитъ не иначе, какъ по необходимымъ законамъ представленія, или, что̀ тоже самое, по законамъ природы. Въ дѣйствительности, источникомъ внѣшняго дѣйствія, также какъ и представленія, является естественное влеченіе, которое опредѣляется причинною связью; но оно кажется намъ свободнымъ, потому что здѣсь мы сознаемъ свою дѣятельность: понятіе о дѣйствіи, представляемое какъ цѣль, предшествуетъ самому дѣйствію [1]).

Не трудно видѣть, что эта теорія вовсе не объясняетъ намъ внѣшняго дѣйствія. Сознаніе цѣли не влечетъ за собою сознанія свободнаго дѣйствія: я могу положить себѣ цѣль, но до исполненія еще далеко. Въ самомъ дѣйствіи, ведущемъ къ цѣли, различается то, что принадлежитъ мнѣ, и что происходитъ помимо меня. Когда я, напримѣръ, рублю дерево, я сознаю удары топора, какъ свое дѣйствіе; паденіе же дерева происходитъ въ силу собственной его тяжести; или когда я строю мельницу, поставленіе орудій принадлежитъ мнѣ, но приведеніе ихъ въ движеніе, силою воды или вѣтра, я сознаю, какъ нѣчто отъ меня независимое. Наконецъ, сознавать себя дѣйствующимъ совсѣмъ не то, что сознавать себя представляющимъ. Я могу свободно вызывать въ себѣ представленія всякаго рода; но отъ этого не произойдетъ никакой перемѣны въ объективномъ мірѣ. Сведеніе внѣшней дѣятельности на субъективное представленіе составляетъ необходимое послѣдствіе субъективнаго идеализма; но это самое обличаетъ всю недостаточность этой точки зрѣнія. Здѣсь все превращается въ рядъ самообольщеній: съ одной стороны, я обманываю себя, признавая субъективныя свои представленія за независимые отъ меня предметы; съ другой стороны, я точно такъ же обманываю себя, признавая свои объективныя дѣйствія за произведеніе своей свободы [2]).

Но отвергая, повидимому, внѣшнюю свободу, Шеллингъ все таки принужденъ былъ признать ее необходимымъ элементомъ человѣческаго естества. Въ самомъ дѣлѣ, съ отрицаніемъ возможности внѣшняго дѣйствія затрудненіе не устранялось; оно переносилось только внутрь субъекта. Надобно было все таки объяснить связь между внутреннимъ самоопредѣленіемъ, истекающимъ изъ свободы, и перемѣною, происходящею въ объектѣ въ силу необходимыхъ законовъ. Послѣдняя со-

---

[1]) Syst. des transcend. Ideal. 4 Hptabschn. E, I.

[2]) Тамъ же, стр. 569—570.

ставляетъ только одну, объективную сторону практическаго дѣйствія; другая, внутренняя, субъективная сторона есть самое хотѣніе, которое, независимо отъ объекта, является какъ чистое самоопредѣленіе воли. Это чистое самоопредѣленіе есть внутренній законъ субъекта, законъ, относящійся къ свободѣ, а потому являющійся какъ требованіе. Субъектъ, какъ свободное существо, долженъ опредѣляться чисто изъ самого себя, на основаніи абсолютной своей сущности, то есть, онъ долженъ хотѣть то, что должны хотѣть всѣ разумныя существа. Это и есть категорическій императивъ или законъ нравственный, составляющій необходимое условіе самосознанія, ибо въ немъ только оно находитъ свое выраженіе. Съ другой стороны однако, самый нравственный законъ, для того чтобы быть сознаннымъ, долженъ перейти въ объективное дѣйствіе; слѣдовательно, онъ долженъ осуществиться въ объективномъ мірѣ. Какъ же возможенъ такой переходъ? Между чистою волею, опредѣляемою нравственнымъ закономъ, и естественнымъ влеченіемъ, опредѣляемымъ законами необходимости, нѣтъ связи. Это — двѣ противоположныя другъ другу дѣятельности, которыя, повидимому, должны взаимно уничтожаться; изъ этого не произойдетъ никакого дѣйствія. Чтобы какое нибудь дѣйствіе могло произойти, мы должны, слѣдовательно, признать въ субъектѣ третье начало, связывающее оба предъидущія и опредѣляющее одно другимъ. Это начало есть *произволъ* (die Willkühr); ему принадлежитъ свобода выбора между противоположными опредѣленіями. Здѣсь, говоритъ Шеллингъ, настоящее мѣсто эмпирической свободы, или свободы эмпирическаго субъекта. Чистому самоопредѣленію мы можемъ приписать свободу только въ абсолютномъ смыслѣ, ибо оно не можетъ слѣдовать иному закону, кромѣ внутренняго закона своего естества. Наоборотъ, слѣпому влеченію воли нельзя приписать свободу. Она можетъ принадлежать единственно началу, сочетающему въ себѣ обѣ противоположности [1]).

Эти три опредѣленія составляютъ такимъ образомъ три необходимыя стороны одной и той же дѣятельности субъекта: съ чисто объективной стороны, эта дѣятельность представляется намъ какъ естественное влеченіе, которой цѣль есть личное удовлетвореніе или счастіе; съ чисто субъективной стороны, она даетъ намъ внутреннее самоопредѣленіе или нравственный законъ; наконецъ, какъ связь того и другаго,

[1]) Syst. des transcend. Ideal. 4 Hptabschn. E, II.

она представляется намъ въ видѣ произвола или свободнаго выбора между противоположностями. Изъ этого ясно вмѣстѣ съ тѣмъ, что высшую цѣль человѣка или высшее для него благо составляетъ не личное счастіе и не чистая воля, а осуществленіе чистой воли или нравственнаго закона во внѣшнемъ мірѣ [1]).

Эти положенія въ существѣ своемъ вѣрны; но они предполагаютъ возможность опредѣленія естественныхъ влеченій свободнымъ дѣйствіемъ воли, ибо въ этомъ именно состоитъ существо произвола. Для того, чтобы субъективная воля могла сдѣлаться объективною, надобно, чтобы свобода была не призракомъ, а дѣйствительностью.

Осуществленіе чистой воли въ объективномъ мірѣ, продолжаетъ Шеллингъ, не зависитъ однако отъ дѣятельности отдѣльнаго лица. Природа не представляетъ нравственной преграды человѣку; но эта преграда можетъ встрѣтиться въ произволѣ другихъ. Требованіе свободы состоитъ въ томъ, чтобы при взаимнодѣйствіи свободныхъ лицъ, сохранялась свобода каждаго; но если исполненіе этого требованія предоставлено произволу, то оно вполнѣ зависитъ отъ случая. Необходимо, слѣдовательно, установленіе высшаго порядка, господствующаго надъ свободою и сдерживающаго ее въ должныхъ предѣлахъ. Противъ эгоистическихъ влеченій, нарушающихъ чужую свободу, должно быть употреблено принужденіе. Этотъ порядокъ является какъ бы второю природою, которая возвышается надъ первою, и которая также слѣдуетъ непреложному закону, но закону имѣющему цѣлью охраненіе свободы. Таковъ законъ юридическій. Юридическій порядокъ не слѣдуетъ поэтому смѣшивать съ порядкомъ нравственнымъ: всякая попытка превратить его въ послѣдній ведетъ къ насилію совѣсти и къ самому тяжелому деспотизму. Юридическій порядокъ уподобляется порядку естественному. Въ немъ долженъ господствовать законъ независимый отъ случайной воли лицъ, законъ дѣйствующій какъ машина, въ силу физической необходимости. Это одно можетъ быть гарантіею свободы, которая всегда подвергается опасности, какъ скоро она зависитъ отъ человѣческаго произвола [2]).

Какимъ же образомъ возможно установленіе подобнаго порядка? Тутъ, повидимому, является противорѣчіе: съ одной стороны, юридическій законъ долженъ представлять объективный порядокъ, господствующій надъ свободою, съ другой стороны, онъ можетъ быть установленъ един-

[1]) Syst. d. transc. Ideal. стр. 578, 582.

[2]) Тамъ же 4 Hptabschn. E. II, Zusätze.

ственно свободою, слѣдовательно, всегда остается отъ нея въ зависимости. Это противорѣчіе разрѣшается тѣмъ, что правомѣрный порядокъ осуществляется постепенно, въ историческомъ развитіи, гдѣ свобода, будучи дѣятелемъ, сама подчиняется высшей, объективной необходимости. Правомѣрный порядокъ является здѣсь *идеаломъ*, который осуществляется не отдѣльнымъ лицемъ, а цѣлымъ родомъ. Первоначально, учрежденія возникаютъ случайно, въ силу произвола и обстоятельствъ; но такъ какъ въ этомъ видѣ они не соотвѣтствуютъ требованію, то они постепенно измѣняются. И здѣсь свобода является движущею пружиною развитія, но дѣйствія ея, помимо человѣческой воли, направляются къ высшей цѣли. Человѣкъ свободенъ дѣйствовать такъ или иначе, но послѣдствія его дѣйствій отъ него не зависятъ. Такимъ образомъ, исторія представляетъ собою сочетаніе двухъ противоположныхъ элементовъ человѣческаго естества, безсознательнаго и сознательнаго, свободы и необходимости. Исторія — не случайное сцѣпленіе событій, направляемыхъ произволомъ, но вмѣстѣ и не механическій, заранѣе предначертанный ходъ, который бы можно было вывести a priori. Люди дѣйствуютъ въ ней свободно, но въ основаніи ихъ свободы лежитъ общій всѣмъ разумнымъ существамъ элементъ, *абсолютный синтезъ*, заключающій въ себѣ возможность всякаго рода свободныхъ дѣйствій, но связывающій всѣ эти дѣйствія общею всѣмъ имъ сущностью. Этотъ абсолютный синтезъ можетъ быть только произведеніемъ самого абсолютнаго бытія или чистаго тождества, лежащаго въ основаніи всякаго различія. Поэтому исторія представляетъ собою развитіе абсолютнаго. Когда это внутреннее, присущее ей начало понимаютъ единственно какъ слѣпую, безсознательную необходимость, тогда говорятъ, что въ ней господствуетъ *судьба*; когда оно понимается, напротивъ, какъ сознательно предначертанный планъ, говорятъ, что она руководится *Провидѣніемъ*; когда же мы постигаемъ его какъ высшее единство безсознательнаго и сознательнаго элементовъ, мы видимъ въ исторіи вѣяніе единаго *духа*, присущаго лицамъ, которыя, съ одной стороны, какъ носители абсолютнаго начала, сами являются свободными двигателями историческаго процесса, съ другой стороны, какъ члены общаго духовнаго міра, при всемъ разнообразіи стремленій, направляются безсознательно къ общей, разумной цѣли [1]).

---

[1]) Syst. des transc. Ideal. 4 Hptabschn. E, III.

Это единство безсознательнаго и сознательнаго элементовъ составляетъ высшее начало трансцендентальнаго идеализма; оно объясняется только имъ. Но въ исторіи это единство можетъ быть осуществлено лишь въ безконечномъ будущемъ. Пока существуетъ свобода, неизбѣжно раздѣленіе обоихъ элементовъ; какъ же скоро они совпадутъ, такъ свобода должна исчезнуть. Раздвоеніе первобытнаго тождества происходитъ именно вслѣдствіе развитія сознанія и свободы [1]). Поэтому исторія не представляетъ собою полнаго изображенія абсолютнаго духа. Между тѣмъ, если это единство составляетъ самую сущность верховнаго начала, отъ котораго происходитъ вся вселенная, то оно должно найти свое выраженіе, какъ въ природѣ, такъ и человѣкѣ. Въ природѣ оно выражается въ организмѣ, который представляетъ гармоническое сочетаніе цѣлесообразности съ механизмомъ. Существо организма можетъ быть объяснено опять таки единственно трансцендентальнымъ идеализмомъ. Всѣ другія объясненія берутъ только одну его сторону и не въ состояніи вывести другой. Тѣ, которыя отправляются отъ механическаго начала, не могутъ объяснить, какимъ образомъ механизмъ можетъ дѣйствовать цѣлесообразно; тѣ же, которые исходятъ отъ сознательнаго плана, понимаемаго какъ внѣшняя цѣль, не объясняютъ, какимъ образомъ эта цѣль превращается въ слѣпой механизмъ. Соединеніе цѣлесообразности въ произведеніи съ слѣпымъ механизмомъ производства объясняется только началомъ внутренней цѣли, сочетающимъ въ себѣ безсознательный и сознательный элементы, то есть, творческимъ разумомъ, присущимъ организму, ибо разумъ всегда творитъ безсознательно; сознательна въ немъ одна рефлексія. Вся природа, поэтому, насквозь проникнута органическимъ творчествомъ [2]). Но въ природѣ это единство безсознательнаго и сознательнаго элементовъ является только въ формѣ объективной: оно существуетъ для другихъ, а не *для себя*. Въ человѣкѣ оно существуетъ и *для себя*; выраженіе его есть ***искусство***. Органическая природа начинаетъ съ безсознательнаго и кончаетъ сознательнымъ; искусство начинаетъ съ сознательнаго и кончаетъ безсознательнымъ. Художникъ сознаетъ и обдумываетъ свою цѣль и свои средства; въ его дѣятельности есть сознательный элементъ, который составляетъ то, что называется искусствомъ въ тѣсномъ смыслѣ. Но

---

[1]) Syst. d. transc. Ideal. стр. 603.

[2]) Тамъ же 5 Hptabschn.

когда онъ творитъ, онъ слѣдуетъ безотчетному вдохновенію; здѣсь проявляется темная сила генія, которая не можетъ быть замѣнена никакою сознательною способностью, и отъ которой происходитъ то, что въ художественномъ произведеніи называется *поэзіею*. Гармоническое сочетаніе обоихъ элементовъ производитъ *красоту*, которая есть полное выраженіе безконечнаго въ конечномъ. Отсюда обаяніе искусства; отсюда то безконечное удовлетвореніе, которое мы ощущаемъ при видѣ истинно-художественнаго произведенія. Въ немъ мы видимъ отраженіе абсолютнаго тождества, лежащаго въ основѣ всѣхъ вещей и составляющаго сущность самаго нашего духа [1]).

Таково было воззрѣніе, которое Шеллингъ развивалъ въ *Системѣ трансцендентальнаго идеализма*. Отправляясь отъ субъективныхъ началъ, положенныхъ Фихте, онъ окончательно все таки пришелъ къ объективнымъ выводамъ, къ развитію абсолютнаго тождества, лежащаго въ основаніи природы и духа. Въ области юридическихъ отношеній, индивидуалистическія теоріи Фихте были также оставлены: надъ свободнымъ лицемъ должна воздвигаться сдерживающая его объективная сила, и въ самомъ историческомъ процессѣ, въ которомъ осуществляется правомѣрный порядокъ, свобода является орудіемъ высшей необходимости. Конечно, данное Шеллингомъ опредѣленіе государства, какъ машины, дѣйствующей по законамъ естественной необходимости, было совершенно недостаточно. Тутъ одностороннимъ образомъ выдвигалось начало власти, вслѣдствіе чего Шеллингъ, допуская въ нѣкоторой степени раздѣленіе властей, давалъ однако перевѣсъ власти исполнительной и видѣлъ единственную возможность ея воздержанія въ гарантіи правомѣрнаго порядка общимъ союзомъ государствъ [2]). Это воззрѣніе, къ которому отчасти подалъ поводъ самъ Фихте, было, въ сущности, такимъ же возстановленіемъ началъ Гоббеса и Спинозы въ области политической, какое мы замѣтили и въ области чисто философской. Оно столь же мало, какъ и то, подходило къ истиннымъ началамъ идеализма. Позднѣе Шеллингъ опредѣлилъ государство, какъ абсолютный организмъ, сочетающій въ себѣ свободу и необходимость [3]). Однако и здѣсь абсолютное начало является у него какъ власть, изъ которой

---

[1]) Syst. d. transc Ideal. 6 Hptabschn.

[2]) Syst. des transc. Ideal. стр. 586.

[3]) Vorlesung. üb. die Methode des akadem. Studiums (1802), X Vorles. Werke, V.

все истекаетъ; представитель его — монархъ [1]). Послѣдователи Шеллинга старались восполнить этотъ недостатокъ; они опредѣлили государство не какъ машину, а какъ естественный организмъ, въ которомъ всѣ части должны находиться въ гармоническомъ взаимнодѣйствіи. Это мы увидимъ далѣе.

Вся *Система трансцендентальнаго идеализма* требовала восполненія. Это былъ не болѣе какъ переходъ отъ субъективнаго идеализма къ объективному. Шеллингъ изслѣдовалъ противоположныя стороны мірозданія: природу и духъ. Обѣ привели его къ общему источнику, къ абсолютному тождеству, лежащему въ ихъ основѣ. Надобно было проникнуть мыслью въ эту основу и вывести изъ нея противоположныя опредѣленія. Это Шеллингъ сдѣлалъ въ статьѣ, подъ заглавіемъ: *Изложеніе моей философской системы* (Darstellung meines Systems der Philosophie), вышедшей въ 1801 году. Здѣсь заключается полное развитіе его философскихъ взглядовъ въ первую эпоху его дѣятельности.

Шеллингъ прямо говоритъ, что онъ отъ субъективныхъ опредѣленій Фихте переходитъ къ объективнымъ, отъ рефлексіи, исходящей отъ противоположностей, къ абсолютному познанію, отправляющемуся отъ чистаго тождества. Образцомъ, какъ относительно содержанія, такъ и относительно формы, онъ полагаетъ себѣ Спинозу [2]). Также, какъ Спиноза, онъ ищетъ сочетанія противоположностей не въ конечномъ единствѣ, а въ первоначальной основѣ. Синтезъ, какъ составное начало, вытекающее изъ рефлексіи, онъ считаетъ чѣмъ то низшимъ, подчиненнымъ; высшимъ слѣдуетъ признать не третье, производное, а первое, начальное, самосущее (das An-sich) [3]). Это и есть чистое тождество, лежащее въ основаніи всѣхъ различій. Оно выражается формулою A = A, формулою, которою полагается не подлежащее и не сказуемое, а единственно ихъ связь или чистое равенство. Это абсолютное, равное себѣ бытіе едино, безконечно. Внѣ его нѣтъ ничего, ибо оно заключаетъ въ себѣ все: оно не только отвлеченное единство, которому противополагается множество; оно—всецѣлость, поелику въ немъ единство и множество являются тождественными. Поэтому абсолютное не есть только основа вселенной;

---

[1]) Vorles üb. d. Meth. d. akad. Stud. стр. 206.

[2]) Darstel. mein. Syst. Vorerinnerung Werke, IV, стр. 107—114.

[3]) Тамъ же, стр. 134, примѣч. Ср. Fernere Darstell. aus dem Syst. der Phil. §§ III, IV: Werke, IV, стр. 379, 399.

оно—сама вселенная. Всѣ вещи ничто иное, какъ формы существованія единой субстанціи [1]).

Въ отличіе отъ Спинозы, Шеллингъ опредѣляетъ однако это единое, абсолютное начало, какъ *Разумъ*, то есть, какъ тождество субъекта и объекта. Поэтому абсолютная, присущая ему форма существованія есть *познаніе*. Черезъ это реальное начало превращается въ идеальное; единая субстанція становится сознающимъ себя *я*. Разумъ, говоритъ Шеллингъ, есть сущность всѣхъ вещей. Все дѣйствительное разумно; весь міръ ничто иное, какъ проявленіе божественнаго самосознанія [2]). Въ абсолютномъ, познаніе не отличается отъ бытія; абсолютное бытіе есть именно бытіе абсолютнаго познанія. Тѣмъ не менѣе, какъ скоро полагается познаніе, такъ вмѣстѣ съ тѣмъ полагается различіе субъекта и объекта [3]). Это различіе не можетъ быть качественное, ибо въ томъ и другомъ видѣ является тоже самое абсолютное тождество, заключающее въ себѣ всѣ возможныя опредѣленія; слѣдовательно, оно можетъ быть только *количественное*. Каждое опредѣленіе содержитъ въ себѣ тождество обоихъ, но съ *перевѣсомъ* одного [4]). Для абсолютнаго тождества не существуетъ и это количественное различіе, ибо все въ немъ сливается въ одно: для него есть только безконечное самосознаніе, въ которомъ все заключается. Но ограниченному сознанію представляются два противоположныхъ міра, идеальный и реальный, міръ безконечнаго и міръ конечнаго, міръ сущности и міръ формы, однимъ словомъ, духъ и природа. Въ природѣ, безконечное проявляется въ конечномъ, единое во многомъ, идеальное въ реальномъ, сущность въ формѣ; въ духѣ, наоборотъ, конечное воспринимается въ безконечное, реальное становится идеальнымъ, многое сводится къ единому. Но въ обоихъ мірахъ является полное соотвѣтствіе, ибо тотъ и другой представляютъ только двѣ стороны единаго, тождественнаго съ собою бытія [5]).

Въ каждомъ отдѣльномъ мірѣ повторяется тотъ же законъ. И здѣсь являются различныя сочетанія противоположныхъ элементовъ, съ перевѣсомъ того или другаго. Изъ этого образуются *степени* развитія единой сущности (Potenzen). Въ природѣ такихъ степеней три: *тяжелая*

---

[1]) Darstel. mein. Syst. §§ 3—14, 26, 32, 38. Ср. Fern. Darst. § V, стр. 414.
[2]) Darstel. mein. Syst. §§ 1—3, 17—19; Fern. Darstel. § III.
[3]) Darstell. mein. Syst. §§ 18—21.
[4]) Тамъ же, §§ 23, 46.
[5]) Тамъ же, §§ 25, 29, 30 примѣч. Fern. Darst. § V.

матерія, представляющая реальную сторону, *эѳиръ* или *свѣтъ*, осуществляющій въ себѣ идеальную сторону природы, наконецъ *организмъ*, какъ гармоническое сочетаніе обоихъ началъ, души и тѣла. Въ духовномъ мірѣ, тѣже три степени являются какъ *знаніе*, *дѣятельность и искусство* [1]).

Въ разбираемомъ нами трактатѣ Шеллингъ ограничился одною философіею природы. Относительно философіи духа въ этотъ періодъ въ напечатанныхъ имъ сочиненіяхъ встрѣчаются только отрывочныя указанія, именно, въ разговорѣ подъ заглавіемъ *Бруно* (1802) и въ статьѣ о *Философіи и религіи* (Philosophie und Religion 1804). Но въ лекціяхъ, читанныхъ имъ въ Вюрцбургѣ въ 1804 году, и изданныхъ послѣ его смерти, мы находимъ довольно полный очеркъ его воззрѣній по этой части. Здѣсь господствуетъ чисто пантеистическая точка зрѣнія, вслѣдствіе чего опредѣленія, которыя мы видѣли въ *Системѣ трансцендентальнаго идеализма* подвергаются значительнымъ измѣненіямъ.

Знаніе представляется въ троякомъ видѣ: какъ опытъ или знаніе частнаго, ограниченнаго, конечнаго; какъ умозрѣніе или знаніе отвлеченнаго, безконечнаго; наконецъ, какъ знаніе абсолютное, знаніе вѣчнаго, въ которомъ сочетаются безконечное и конечное. Это послѣднее дается умственнымъ созерцаніемъ (intellectuelle Anschauung), составляющемъ сущность истинной философіи [2]).

Изъ абсолютнаго знанія истекаетъ и дѣятельность; ибо дѣятельнымъ человѣкъ является тогда, когда онъ опредѣляется на основаніи собственной своей сущности, а не чего либо другаго; сущность же человѣка состоитъ въ познаніи абсолютнаго. Поэтому истинный источникъ дѣятельности есть религія. Противоположное воззрѣніе, которое раздѣляетъ знаніе и дѣятельность, беретъ свое начало отъ ограниченной точки зрѣнія, замѣняющей единство отвлеченіями. Душѣ приписываютъ особенную способность, волю, которая въ сущности ничто иное какъ плодъ воображенія. Существо души едино; знаніе и дѣятельность представляютъ только двѣ разныя ея стороны: однимъ утверждается тождество конечнаго съ безконечнымъ, другимъ тождество безконечнаго съ конечнымъ. Въ обоихъ случаяхъ дѣйствуетъ не лицо, а живущее въ немъ абсолютное, которое познаетъ себя и дѣйствуетъ на основаніи этого познанія [3]).

---

[1]) Darstel. mein. Syst. § 41 и далѣе; Fern. Darst. § V.

[2]) System der gesammt. Philosoph. §§ 292, 300. Werke, VI.

[3]) Тамъ же, §§ 301—304.

Поэтому невозможно говорить и о свободѣ человѣка. Мнимая свобода ничто иное какъ подчиненіе закону внѣшней, слѣпой необходимости; истинная же свобода состоитъ въ томъ, чтобы слѣдовать закону внутренней необходимости. Здѣсь опять дѣйствуемъ не мы, а живущая въ насъ божественная сущность, въ которой свобода и необходимость связаны неразрывно. Всѣ человѣческія дѣйствія, въ отношеніи къ абсолютному, не могутъ считаться ни свободными, ни необходимыми, ибо всѣ они ничто иное какъ проявленія абсолютнаго тождества необходимости и свободы [1]). Подобное воззрѣніе не ведетъ къ тому, что Божество становится источникомъ зла, ибо зло опять таки понятіе относительное, проистекающее изъ ограниченной точки зрѣнія. Съ точки зрѣнія абсолютнаго, зла вовсе нѣтъ, а есть только различныя степени совершенства или приближенія къ Божеству. Сама по себѣ, каждая вещь совершенна, ибо она представляетъ извѣстное, положительное проявленіе абсолютнаго; несовершенною она кажется намъ только по сравненію съ другими [2]). Поэтому, далѣе, невозможно говорить и о заслугѣ или винѣ: все это—послѣдствія ограниченной точки зрѣнія. Нѣтъ и нравственнаго закона, въ томъ смыслѣ, какъ понимаютъ его обыкновенно, то есть, какъ законъ, истекающій изъ природы человѣка и составляющій для него высшее предписаніе разума. Нравственно дѣйствуемъ не мы, а живущее въ насъ Божество, для котораго нѣтъ предписанія: оно всегда слѣдуетъ необходимымъ законамъ своего естества. Истинно добродѣтельный человѣкъ не можетъ поступать иначе какъ нравственно; но эта необходимость истекаетъ не изъ личной его природы, а изъ единенія съ Божествомъ. Поэтому нѣтъ ничего превратнѣе, какъ дѣлать заключеніе о существованіи Бога изъ нравственнаго закона. Безъ Божества нѣтъ и нравственнаго закона. Существо ихъ одно и тоже; но Божество есть первое, въ понятіяхъ какъ и въ дѣйствіи, ибо всякое нравственное дѣйствіе есть его проявленіе [3]).

Отсюда слѣдуетъ, что высшій законъ для человѣка есть единеніе съ Божествомъ. Этотъ законъ лежитъ не ***впереди***, а ***позади*** насъ. Сочетаніе свободы и необходимости, которое выражается во всякомъ дѣйствіи, проникнутомъ сознаніемъ Божества, составляетъ не синтезъ, къ

---

[1]) Syst. d. ges. Phil. §§ 305—308, 316.

[2]) Тамъ же, § 305.

[3]) Syst. der gesammt. Philos. §§ 310, 311, 314. Ср. Phil. und Relig. Werke, VI, стр. 52—56.

которому мы должны стремиться, а основу, отъ которой мы отошли. И прогрессъ существуетъ только для ограниченнаго ума; для высшаго разума нѣтъ прогресса и развитія. Исторія человѣчества представляетъ не постепенное движеніе отъ низшаго къ высшему, а напротивъ, *отпаденіе* отъ божественной сущности, отпаденіе, послѣ котораго должно опять слѣдовать *примиреніе*. Совершеннѣйшее состояніе человѣка находится поэтому не въ концѣ, а въ началѣ исторіи [1]).

Высшее выраженіе единства свободы и необходимости представляетъ впрочемъ не исторія, а *искусство*. Въ красотѣ объективно воплощается тождество безконечнаго и конечнаго. Поэтому созерцаніе первоначальной красоты составляетъ высшее блаженство человѣка [2]).

Наконецъ, общимъ носителемъ всѣхъ этихъ трехъ сферъ духовной жизни является *государство*. Общая божественная сущность, проявляющаяся въ трехъ степеняхъ, получаетъ въ немъ объективное бытіе. Это не относится однако къ современнымъ государствамъ, случайно возникшимъ и преслѣдующимъ внѣшнія и частныя цѣли. Таковымъ можетъ быть только живое, свободное, органическое государство, какое существуетъ въ идеѣ. Въ немъ наука, религія и искусство не только представляются какъ отдѣльныя стороны его жизни, но опредѣляютъ самую его сущность, наука въ видѣ законодательства, религія какъ общественная нравственность и героическій духъ народа, искусство какъ творческая сила, все проникающая и все приводящая къ гармоническому единству [3]).

Это опредѣленіе государства, какъ общаго носителя науки, религіи и искусства, нельзя назвать удачнымъ. Очевидно, что Шеллингъ, приведши всю дѣятельность человѣка къ религіи, не находилъ болѣе мѣста для политической жизни. Это одинъ изъ примѣровъ тѣхъ произвольныхъ конструкцій, которыми такъ часто страдаетъ нѣмецкій идеализмъ. Вся система Шеллинга, въ томъ видѣ, какъ она изложена выше, представляетъ явное возвращеніе къ началамъ натуралистическаго пантеизма. Сходство съ ученіемъ Спинозы очевидно. Иначе и не могло быть, какъ скоро философъ искалъ единства противоположностей въ первоначальной основѣ, а не въ конечной цѣли. Все погружалось въ единую субстанцію; самостоятельность вещей исчезала, а съ тѣмъ вмѣстѣ исче-

---

[1]) Syst. der gesammt Philos. §§ 308, 313. Phil. und Relig. стр. 38, 56—59.
[2]) Syst. der gesammt. Philos. §§ 317, 321, 324.
[3]) Тамъ же, § 325.

зали въ человѣкѣ и свобода и нравственность. Но, какъ мы уже замѣтили, въ развитіи идеализма подобная точка зрѣнія могла быть только переходнымъ моментомъ. Остановиться на ней было невозможно; она слишкомъ противорѣчила существу и задачамъ идеализма. Самъ Шеллингъ это понялъ. Послѣдовательно развивая свои собственныя начала, и стараясь разрѣшить возникающія изъ нихъ противорѣчія, онъ мало по малу перешелъ къ совершенно новой точкѣ зрѣнія, въ которой натуралистическія начала замѣнились нравственными. Плодомъ этого поворота были вышедшія въ 1809 году *Философскія изслѣдованія о существѣ человѣческой свободы и связанныхъ съ нею предметахъ* (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände).

Прежде всего оказалась недостаточность самаго кореннаго начала системы—абсолютнаго тождества, лежащаго въ основаніи противоположностей. Чистое тождество есть, какъ въ послѣдствіи выразился самъ Шеллингъ, пустое тождество [1]). Если въ формулѣ: A = A не полагается ни подлежащаго, ни сказуемаго, а только связка, то она въ сущности означаетъ: 0 = 0. Или, по знаменитому положенію Гегеля, чистое бытіе = небытію. Чистое бытіе или чистое тождество есть только чистое отвлеченіе, то есть, чистое отрицаніе. Между тѣмъ Шеллингъ, полагая съ одной стороны въ основаніе своей системы абсолютное тождество, въ которомъ все сливается, съ другой стороны вносилъ въ это начало и различіе. Онъ признавалъ въ немъ не только тождество съ собою, но и тождество противоположностей — единаго и многаго, безконечнаго и конечнаго [2]). Вслѣдствіе этого, оно непосредственно становилось всецѣлостью или совокупностью опредѣленій. Шеллингъ утверждалъ, что абсолютное тождество есть вмѣстѣ и всецѣлость, *не переходя черезъ различіе* [3]), положеніе идущее наперекоръ логикѣ. Послѣ этого становилось совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ можетъ что нибудь выдти изъ этого всепоглощающаго единства, какъ могутъ существовать отдѣльные предметы и ограниченныя точки зрѣнія, когда абсолютное тождество—все и во всемъ.

Самъ Шеллингъ увидѣлъ несостоятельность кореннаго начала своей системы. Онъ возобновилъ ту критику, которую онъ нѣкогда направлялъ

---

[1]) Stuttgard. Privatvorles. Werke, VII, стр. 435.

[2]) Ferner. Darstel. etc. § V, Werke, IV, стр. 414.

[3]) Тамъ же, § IV, стр. 392.

противъ ученія Спинозы, говоря, что Божество его—мертвое, а не живое. Если въ абсолютномъ есть жизнь, то оно должно быть понято какъ единство живыхъ и дѣятельныхъ силъ; въ немъ самомъ долженъ быть *процессъ* (Werden) [1]). Если существуютъ отдѣльные отъ Божества предметы, которые однако происходятъ отъ Божества, то это разнообразіе должно корениться въ самомъ Божествѣ; поэтому въ немъ уже должно быть нѣчто небожественное. Эта темная основа, изъ которой исходитъ всякое различіе, есть вещество, *матерія*, которую Шеллингъ призналъ соприсущею Божеству [2]). Ей противоположенъ свѣтлый элементъ, Разумъ или *Слово*, которое вызываетъ различія изъ хаотической бездны и даетъ имъ устройство. Источникомъ же этихъ двухъ противоположныхъ элементовъ абсолютнаго слѣдуетъ признать *Первоначальную основу* (Urgrund) или *Безосновное начало* (Ungrund), какъ называетъ его Шеллингъ. Это — первоначальное, абсолютное бытіе, все въ себѣ заключающее и все изъ себя производящее. Какъ живое единство безконечнаго и конечнаго, единаго и многаго, оно раскрываетъ внутреннюю свою сущность и черезъ это развиваетъ изъ себя противоположныя опредѣленія; но эти опредѣленія оно опять сводитъ къ единству, и тогда оно является *Духомъ* или всеобъемлющею *Любовью*. Духъ есть высшій, господствующій надъ всѣмъ элементъ; въ немъ завершается процессъ божественной сущности [3]). Эту сущность можно назвать *Волею*; инаго бытія нѣтъ, кромѣ воли, говоритъ Шеллингъ. Но въ Первоначальной основѣ воля остается еще слѣпою, безсознательною, въ Духѣ же божественная воля становится сознательною и разумною. Въ немъ Божество дѣлается личностью [4]).

Эти опредѣленія представляютъ намъ полное развитіе божественнаго естества съ точки зрѣнія идеализма. Но это развитіе является, можно сказать, болѣе плодомъ инстинктивныхъ взглядовъ, нежели строго философскаго вывода. Мы не видимъ, въ силу какого закона изъ первобытнаго единства выдѣляются противоположности, и эти противоположности опять сводятся къ единству. Если первоначальная творческая сила признается слѣпою, то есть, дѣйствующею по закону необходимости,

---

[1]) Ueber das Wesen der menschl. Freih. Werke, VII, стр. 345—6, 350, 394, 397, 403.

[2]) Тамъ же, стр. 359, 398; Stuttgard. Privatvorles. стр. 435.

[3]) Ueber das Wesen der menschl. Freih. стр. 406—409.

[4]) Тамъ же, стр. 350, 359, 361, 395.

то надобно опредѣлить этотъ законъ, который составляетъ движущую пружину всего міроваго процесса. Сознаніе этого закона или отраженіе его въ человѣческомъ разумѣ есть *діалектика*. Сущность ея состоитъ въ сочетаніи положительнаго начала съ отрицательнымъ. Послѣднее, съ одной стороны, даетъ самостоятельность каждому опредѣленію, исключая изъ него все остальное; съ другой стороны, вслѣдствіе самой этой исключительности, доводитъ опредѣленіе до самоотрицанія и тѣмъ переводитъ его въ другое, высшее. Этотъ діалектическій законъ составляетъ внутреннюю связь всѣхъ опредѣленій разума и вмѣстѣ съ тѣмъ прототипъ общаго, міроваго закона развитія. Но діалектическій элементъ, который въ послѣдствіи былъ съ такимъ блескомъ развитъ Гегелемъ, оставался совершенно чуждъ натуралистическому воззрѣнію Шеллинга. Его метода состояла въ конструкціи, основанной на томъ, что онъ называлъ *умственнымъ созерцаніемъ* (intellectuelle Anschauung). Рядомъ съ инстинктивно вѣрными взглядами, тутъ являлся совершенный произволъ въ построеніи. Особенно въ переходахъ отъ одного опредѣленія къ другому логическая связь нерѣдко замѣнялась метафорами. Этой методѣ Шеллингъ остался вѣренъ до конца. Поэтому онъ никогда не могъ настоящимъ образомъ постигнуть самостоятельность производныхъ опредѣленій и въ особенности существо духа. Окончательно у него все таки все опредѣляется первобытною субстанціею, и когда передъ нимъ возникаетъ вопросъ о происхожденіи частнаго изъ общаго, онъ принужденъ признать этотъ переходъ дѣйствіемъ произвола. Для того, чтобы Первоначальное существо, говоритъ онъ, перешло къ раздвоенію, надобно, чтобы оно произвольно себя ограничило. Другаго объясненія происхожденія міра нѣтъ, какъ свобода Божія [1]). Но если первоначальная воля слѣпа, можетъ ли тутъ быть рѣчь о свободномъ рѣшеніи?

Еще болѣе затрудненій представляетъ при этомъ взглядѣ вопросъ объ отпаденіи человѣка отъ Бога или о происхожденіи зла въ мірѣ. Нравственный вопросъ всегда былъ камнемъ преткновенія для натуралистическаго пантеизма. Развитіе божественной сущности, которое признаетъ Шеллингъ, и самая воля Божія объясняютъ только происхожденіе отдѣльныхъ существъ, но не выдѣленіе ихъ изъ порядка мірозданія. Между тѣмъ, зло есть именно извращеніе установленныхъ Богомъ началъ: человѣкъ, вмѣсто того чтобы искать своего центра въ Божествѣ,

---

[1]) Stuttg. Privatvorles. Werke, VII, стр. 428—429 (1810 года).

самъ хочетъ быть самостоятельнымъ центромъ. Шеллингъ ставитъ этотъ вопросъ во всей его рѣзкости, отвергая тѣ объясненія зла, которыя онъ самъ давалъ прежде, слѣдуя Спинозѣ. Зло, говоритъ онъ, не есть только кажущійся недостатокъ, происходящій отъ ограниченной точки зрѣнія; оно не объясняется и несовершенствомъ, составляющимъ неизбѣжное послѣдствіе ограниченности тварей, какъ думалъ Лейбницъ: зло есть положительное нарушеніе порядка, отрицаніе единства во имя обособленія. Поэтому источникомъ его можетъ быть лишь человѣческая свобода, которая, какъ реальное опредѣленіе, есть именно способность къ добру и злу. Человѣкъ добровольно палъ; этимъ только объясняется дѣйствительное происхожденіе зла въ мірѣ [1]).

Мы видѣли, что уже и прежде Шеллингъ принужденъ былъ признать необходимымъ фактомъ отпаденіе человѣка отъ первобытнаго единства. Въ статьѣ о *Философіи и Религіи*, онъ прямо говорилъ, что ученіе о грѣхопаденіи должно считаться существеннымъ началомъ философіи [2]). Но это начало плохо клеилось съ отрицаніемъ свободы и съ пантеизмомъ. Волею или неволею, приходилось совершить поворотъ и возстановить въ человѣкѣ отвергнутую свободу. Это Шеллингъ и пытался сдѣлать въ настоящую эпоху свой дѣятельности; но такъ какъ прежняя точка зрѣнія брала свое, то объясненіе вышло весьма неудовлетворительное. Принужденный сдѣлать шагъ впередъ, и не имѣя для этого данныхъ въ своей системѣ, Шеллингъ болѣе и болѣе погружался въ фантастическій мистицизмъ. Въ *Философскихъ изслѣдованіяхъ о существѣ человѣческой свободы*, онъ по прежнему отвергаетъ произволъ, какъ возможность выбора между противоположностями. Источникомъ свободы признается мыслимая сущность человѣка, то есть, общее, лежащее въ немъ начало. Но отъ абсолютно неопредѣленнаго къ опредѣленію, говоритъ Шеллингъ, нѣтъ перехода. Мыслимая свобода даетъ одинъ общій законъ, а не частное дѣйствіе. Послѣднее можетъ быть только слѣдствіемъ частной причины. Для того чтобы опредѣлиться къ извѣстному дѣйствію, надобно, чтобы человѣкъ былъ уже самъ въ себѣ опредѣленъ. Это опредѣленное начало, составляющее источникъ всѣхъ дѣйствій человѣка, есть *личная* его природа, въ от-

---

[1]) Ueber das Wesen der menschl. Freiheit: Werke, VII, стр. 352—355, 365—371, 382.

[2]) Phil. und Relig. Werke, VI, стр. 43.

личіе отъ общей. Въ этой области господствуетъ законъ необходимости. Принимая извѣстное рѣшеніе, человѣкъ дѣйствуетъ по внутреннимъ, необходимымъ законамъ своего естества, а потому онъ здѣсь является несвободнымъ. Но тогда гдѣ же остается мѣсто для свободы? Въ самомъ созданіи своей личной природы, отвѣчаетъ Шеллингъ. Естество человѣка есть собственное его дѣло; онъ самъ рѣшаетъ, каковымъ онъ хочетъ быть: хочетъ ли онъ пребывать въ единеніи съ Богомъ или жить самостоятельно. Но это рѣшеніе принимается не во времени, а въ вѣчности. Мыслимая сущность человѣка не принадлежитъ преходящему міру; она существовала отъ вѣка. При первоначальномъ твореніи, человѣкомъ уже было принято свободное рѣшеніе быть такимъ, а не другимъ. Шеллингъ увѣряетъ даже, что у всякаго человѣка есть внутреннее чувство, которое говоритъ ему, что онъ не произошелъ во времени, а существовалъ отъ вѣка такимъ, какимъ онъ есть [1]).

Эти мысли Шеллинга ничто иное какъ развитіе теоріи Канта, въ силу которой свобода принадлежитъ человѣку, только какъ мыслимому, внѣ времени состоящему существу. У Канта, это воззрѣніе проистекало изъ той радикальной противоположности, которую онъ полагалъ между міромъ мысли и міромъ явленій. Въ его системѣ, они слѣдуютъ совершенно разнымъ законамъ. Шеллингъ связалъ эти двѣ области единствомъ основы; но черезъ это отдѣльныя существа ставились въ полную зависимость отъ первоначальной сущности, а потому для свободы оставалось еще менѣе мѣста. Какъ бы далеко мы ни восходили, мы нигдѣ ея не найдемъ, ибо вездѣ мы встрѣтимъ ту же преграду. Если между неопредѣленнымъ и опредѣленнымъ нѣтъ перехода, то онъ столь же мало возможенъ при первоначальномъ твореніи, какъ и во времени. Изъ неопредѣленнаго естества человѣка никакъ нельзя вывести рѣшенія быть такимъ или другимъ. Чтобы избѣжать противорѣчія, Шеллингъ уходилъ въ совершенно фантастическую область; но затрудненіе черезъ это только отдалялось, а не разрѣшалось. Изъ этого уже видно, какъ мало онъ постигалъ существо духа, какъ конечнаго единства противоположностей.

Признавши произвольное отпаденіе человѣка отъ Бога источникомъ зла въ мірѣ, Шеллингъ приписываетъ ему и все неустройство, которое мы видимъ въ природѣ. По идеѣ, природа должна быть насквозь проникнута органическимъ началомъ; если же существуетъ неорганическій

---

[1]) Ueb. d. Wesen d. menschl. Freih. Werke, VII, стр. 382—388.

міръ, то виною этому единственно грѣхопаденіе человѣка [1]). Отъ той же причины происходитъ и неустройство человѣческой жизни. Человѣчество предназначено было жить въ полномъ единеніи съ Божествомъ; религія должна была служить ему и внутреннею связью. Съ грѣхопаденіемъ эта связь рушилась; въ замѣнъ внутренняго единства, человѣкъ принужденъ искать единства внѣшняго. Онъ находитъ его въ государствѣ, которое поэтому является послѣдствіемъ лежащаго на человѣкѣ проклятія. Въ государствѣ человѣкъ создаетъ себѣ не нравственное, а естественное единство, дѣйствующее посредствомъ физической силы. Оно воздвигается надъ нимъ, какъ *власть*; но въ этой власти есть внутреннее противорѣчіе, ибо естественное единство недостаточно для объединенія свободныхъ лицъ; физическая сила не въ состояніи установить нравственный порядокъ. Поэтому всѣ попытки опредѣлить истинныя начала государственной жизни должны оставаться тщетными. Цѣлью всѣхъ теорій должно быть предоставленіе возможно большей свободы лицамъ; но какъ скоро расширяется свобода, такъ государство лишается надлежащей силы; если же усиливается власть, то она становится деспотическою. Самые послѣдовательные умы неизбѣжно приходятъ къ теоріи полнѣйшаго деспотизма, какъ напримѣръ Фихте въ *Замкнутомъ торговомъ государствѣ*. Идеальное государство, въ родѣ республики Платона, требуетъ состоянія невинности, какого нѣтъ на землѣ. Настоящія же государства обречены неустройству, высшимъ выраженіемъ котораго являются войны, гдѣ люди приходятъ въ столкновеніе другъ съ другомъ, какъ чисто физическія силы [2]).

За отпаденіемъ слѣдуетъ однако примиреніе. Вторженіе зла въ міръ допускается Богомъ единственно съ тѣмъ, чтобы могла проявиться безконечная любовь. Каждое начало проявляется въ противоположномъ: для торжества добра необходимо существованіе зла [3]). Но павшій человѣкъ не въ состояніи самъ снова придти къ единенію съ Богомъ; примиреніе можетъ быть только свободнымъ дѣйствіемъ самого Божества, новымъ откровеніемъ, которое должно вывести человѣка изъ бездны [4]). Это откровеніе дано намъ въ Христіанствѣ; отсюда начало возрожденія чело-

---

[1]) Ueber das Wes. der menschl. Freih. Werke. VII, стр. 376—7; Stuttg. Privatvorl. Werke, VII, стр. 459, 460.

[2]) Stuttg. Privatvorl. Werke, VII, стр. 461—2.

[3]) Ueber das Wes. der menschl. Freih. стр. 373—76; 401—403.

[4]) Тамъ же, стр. 389, 391, 405.

вѣчества. Органомъ этого возрожденія является *церковь*. Но при настоящемъ состояніи человѣчества, церковь не можетъ быть господствующею въ немъ силою; она способна установить только единеніе внутреннее, а человѣкъ нуждается еще въ единеніи внѣшнемъ. Въ средніе вѣка церковь сдѣлала эту ошибку: она хотѣла сама быть внѣшнимъ учрежденіемъ. Черезъ это она отклонилась отъ истинной своей идеи. Въ новое время, она снова ограничилась внутреннею задачею, но въ замѣнъ того, государство дѣлалось болѣе и болѣе деспотическимъ. Можно надѣяться, что послѣ колебанія между этими двумя крайностями, человѣчество найдетъ наконецъ настоящую середину. Какова бы впрочемъ ни была конечная цѣль человѣческаго развитія, несомнѣнно то, что истинное единство можетъ быть достигнуто только на религіозномъ пути. Одно лишь высшее развитіе религіознаго познанія способно, если не совершенно устранить государство, сдѣлавши его ненужнымъ, то по крайней мѣрѣ освободить его отъ слѣпой силы, въ немъ владычествующей. Не церковь должна господствовать надъ государствомъ и не государство надъ церковью, но государство должно въ себѣ самомъ развить религіозное начало, такъ чтобы великій союзъ народовъ на землѣ покоился на крѣпкомъ основаніи всеобщихъ вѣрованій и убѣжденій [1]).

Въ этихъ мысляхъ Шеллинга обозначается переходъ отъ натуралистическаго идеализма къ идеализму нравственному. Слѣдя за постепеннымъ развитіемъ его философіи, мы никакой не можемъ замѣтить въ ней непослѣдовательности; еще менѣе можно упрекать его въ отступничествѣ. Движеніе отъ субъективнаго идеализма къ объективному и отъ натуралистическаго къ нравственному было послѣдствіемъ самаго хода мысли: оно вытекало изъ невозможности остановиться на извѣстной точкѣ зрѣнія и изъ необходимости перейти къ другой. Идеализмъ, какъ единство противоположностей, заключаетъ въ себѣ всю совокупность разумныхъ началъ бытія и представляетъ полную картину ихъ развитія въ человѣческой мысли. Объективный идеализмъ неизбѣжно долженъ былъ стать прежде всего на точку зрѣнія натуралистическаго пантеизма. Но это воззрѣніе могло быть для него только переходнымъ моментомъ. Заключавшіяся въ основѣ противоположности должны были получить полное развитіе, чтобы сочетаться потомъ въ высшемъ единствѣ. Вопросъ о свободѣ и связанный съ нимъ вопросъ нравственный

---

[1]) Stuttgard. Privatvorl. Werke. VII, стр. 463—465.

въ особенности требовали разрѣшенія. Свобода была исходною точкою идеализма; онъ не могъ отвергнуть ее, не отрекшись отъ самого себя. Поэтому нельзя не признать существеннымъ шагомъ впередъ тотъ новый оборотъ, который Шеллингъ далъ своей системѣ.

Но если мыслителю удается иногда пройти черезъ различныя ступени философскаго развитія, то сила его обыкновенно проявляется главнымъ образомъ въ одной. Новая точка зрѣнія можетъ быть выше, но философская способность скудѣетъ. Это именно мы видимъ у Шеллинга, и въ этомъ отношеніи позднѣйшее развитіе его философіи можно считать паденіемъ. Онъ видѣлъ необходимость выдти изъ той первобытной, всепоглощающей субстанціи, въ которую первоначально погружена была его мысль; но вывести изъ нея различія, объяснить самостоятельность вещей и свободу человѣка онъ былъ не въ силахъ. Поэтому онъ окончательно долженъ былъ признать ихъ за необъяснимый фактъ. Отсюда вышло сочетаніе мистической философіи съ фантастическимъ построеніемъ явленій. Въ послѣдствіи, Шеллингъ совершено перешелъ на реалистическую почву и думалъ основать положительную философію въ области религіи. Принадлежащія къ этой послѣдней эпохѣ изслѣдованія о миѳологическомъ процессѣ человѣчества имѣютъ свою цѣну; но недостатки философской мысли остались тѣже. Полнѣйшее отсутствіе діалектическаго элемента и здѣсь повело къ совершенно произвольнымъ построеніямъ, въ которыхъ логическія опредѣленія выдаются за реальныя существа, и подъ видомъ положительной философіи излагаются только созданія фантазіи.

2. НАТУРЪ-ФИЛОСОФЫ.

Подъ именемъ натуръ-философовъ разумѣются ближайшіе послѣдователи Шеллинга. Для насъ они имѣютъ значеніе, на сколько они выработанныя учителемъ начала прилагали къ ученію о правѣ и государствѣ. Къ этой школѣ принадлежатъ Нибleръ, Луденъ, Эшенмайеръ, Вангенгеймъ, Вагнеръ, Трокслеръ; сюда же можно причислить и Баадера. Не всѣ имѣютъ научное достоинство. Вообще можно сказать, что это направленіе, стремившееся поглотить частное въ общемъ, мало способствовало разработкѣ политическихъ вопросовъ. Тѣмъ не менѣе, у писателей этого разряда встрѣчаются весьма существенныя мысли, которыя остались достояніемъ науки. Естественные элементы государства, органи-

ческое его значеніе, связь народности съ человѣчествомъ, все это было впервые раскрыто ими, нерѣдко съ значительною глубиною, хотя большею частью одностороннимъ образомъ. Доселѣ на нихъ обращали слишкомъ мало вниманія, между тѣмъ какъ они составляютъ необходимое звено въ развитіи политической мысли.

Однимъ изъ самыхъ раннихъ произведеній этой школы было небольшое сочиненіе Ниблера подъ заглавіемъ: *Государство, развитое изъ организма вселенной* (Der Staat aus dem Organismus des Universums entwickelt). Оно вышло въ 1805 году. Это былъ опытъ молодаго человѣка, писанный по настоянію профессора Гённера, который предпослалъ ему краткое изложеніе собственнаго своего воззрѣнія на государство.

Это воззрѣніе состоитъ въ слѣдующемъ: государство есть произведеніе природы, а не человѣческаго произвола. Поэтому, въ основаніи его отнюдь не лежитъ договоръ. Въ идеѣ, оно является предписаніемъ разума, въ дѣйствительности—созданіемъ естественныхъ силъ. Само государство есть соединеніе силъ, какъ духовныхъ, такъ и физическихъ. Оно охватываетъ человѣка всецѣло, не только какъ разумно-нравственное существо, но и какъ существо физическое, почему оно и состоитъ подъ вліяніемъ законовъ физической природы. Цѣль его есть цѣль самой природы, именно, облагороженіе физическаго міра и человѣка. Этотъ союзъ имѣетъ органическій характеръ. Вся вселенная составляетъ организмъ, и всѣ ея части существуютъ только въ этомъ организмѣ и черезъ него, стало быть, тоже органически. Поэтому отдѣльныя государства должны разсматриваться, какъ части высшаго цѣлаго. Каждая естественная сила можетъ дѣйствовать только на извѣстномъ разстояніи и въ извѣстномъ направленіи. Оттого государства ограничиваются опредѣленнымъ пространствомъ. Но такъ какъ органическое начало разлито повсюду, то за границами одного государства начинается другое, и всѣ они вмѣстѣ связываются общею связью человѣчества. Въ предѣлахъ же каждаго союза органическое начало требуетъ сосредоточенія силы въ лицѣ единаго властителя, ибо, еслибы ихъ было нѣсколько, то они, въ свою очередь, нуждались бы въ высшемъ средоточіи. Поэтому республики естественно превращаются въ монархіи. Власть должна быть нераздѣльна. Хотя въ наукѣ и можно различать различныя ея стороны, однако изъ этого возникаетъ только классификація, а отнюдь на раздѣленіе власти, ибо всѣ эти отрасли направляются къ одной цѣли. Силы соединяются

въ государствѣ именно для того чтобы посредствомъ сосредоточенія дѣйствовать на все. Для этого необходимо извѣстное механическое устройство, движимое центральною силою. Такова система государственныхъ должностей, которыя всѣ должны исходить отъ правителя [1]).

Такой взглядъ, говоритъ Гённеръ, долженъ преобразовать всѣ науки, имѣющія отношеніе къ государству. Въ приложеніи къ исторіи, онъ яснѣе чѣмъ когда либо утвердитъ мысль, что всѣ народы составляютъ части одного цѣлаго, движимаго общимъ закономъ развитія къ идеальной цѣли, которая состоитъ въ возможно высшей степени культуры земли и ея жителей. Политика поймета, что государства прежде всего произведенія самой природы, а потому подчиняются естественнымъ законамъ. Она убѣдится, что сила есть понятіе относительное, которое опредѣляется не только количествомъ, но и качествомъ, способомъ сочетанія частей, наконецъ, отношеніемъ къ сосѣднимъ силамъ. На статистику прольется новый свѣтъ, когда фактическое состояніе государствъ будетъ возводиться къ ихъ положенію въ цѣломъ. Ученіе политической экономіи о раздѣленіи труда получитъ теоретическое основаніе въ воззрѣніи на государство, какъ на органическое соединеніе силъ, въ которомъ различныя отправленія частей должны содѣйствовать совершенству цѣлаго. При такомъ взглядѣ, никому уже не придетъ въ голову сомнѣваться, имѣетъ ли государство право учреждать заведенія для образованія и вообще заботиться о развитіи всѣхъ безъ изъятія силъ и способностей человѣка. Государство перестаетъ быть простою машиною, установленною для того, чтобы разумныя существа не пожирали другъ друга; оно является благодѣтельнымъ организмомъ, въ которомъ всѣ граждане могутъ подать другъ другу руку, какъ члены одной семьи. Власть становится здѣсь не только предметомъ страха, но и любви. Наконецъ, и международное право получитъ новую жизнь, когда оно проникнется мыслью, что общій организмъ держится только соразмѣрностью и равновѣсіемъ самостоятельныхъ частей [2]).

Нибleръ подробнѣе развилъ эти взгляды въ своемъ сочиненіи. Собственному изложенію онъ предпосылаетъ краткій разборъ предшествующихъ ученій, въ которомъ замѣчательны возраженія противъ теоріи Канта. Приведемъ самыя существенныя.

---

[1]) Der Staat etc. стр. 8—14.

[2]) Тамъ же, стр. 15—32.

Первое возраженіе касается вывода государства изъ идеальнаго договора. Логическое основаніе этого вывода, говоритъ Нибльеръ, заключается въ томъ, что Кантъ точкою отправленія беретъ независимыя лица. Но если, по идеѣ, лица должны быть независимы, то какъ могутъ они сдѣлаться зависимыми? На это нужна причина, которая можетъ лежать или внутри, или внѣ ихъ. Въ обоихъ случаяхъ идеальной независимости нѣтъ; слѣдовательно, ее нельзя брать за точку отправленія. Притомъ, изъ договора можетъ возникнуть только собраніе частныхъ воль, а никакъ не единая, общая воля, какая существуетъ въ государствѣ. Общая воля есть чистая воля, выраженіе самаго разума; но разумныя существа не заключаютъ между собою договора о томъ, что они будутъ разумны, ибо такой договоръ предполагаетъ уже въ нихъ существованіе разума.

Во вторыхъ, исходя отъ лица и его свободы, Кантъ главною цѣлью государства поставилъ охраненіе права. Онъ, правда, видѣлъ, что этимъ однимъ еще не многое достигается, а потому принялъ въ государство и другія цѣли; но эти послѣднія онъ подчинилъ первой, какъ средства. Противъ этого можно сказать, что такое подчиненіе несогласно съ самымъ свойствомъ этихъ задачъ. Такъ напримѣръ, просвѣщеніе, которое допускается лишь на столько, на сколько это нужно для обезпеченія права, отнюдь не соотвѣтствуетъ потребностямъ человѣка. Послѣдователи Канта стараются устранить это возраженіе, доказывая что наиболѣе правомѣрное состояніе требуетъ, какъ средства, и высшей степени образованія: самый справедливый народъ долженъ быть вмѣстѣ и самымъ образованнымъ. Но измѣняется ли этимъ существо дѣла? Развѣ нельзя сказать точно съ такою же достовѣрностью, что право есть средство для образованія? Оба положенія вѣрны, и на основаніи обоихъ можно построить систему. Если же обѣ системы одинаково вѣрны, то это указываетъ на то, что есть нѣчто третье, высшее, которое служитъ имъ взаимною связью.

Въ третьихъ, Кантъ раздѣляетъ государственную власть на законодательную, исполнительную и судебную. Эти власти, по его теоріи, должны быть сопоставлены и подчинены другъ другу. Если это означаетъ только, что въ дѣйствительности различныя отрасли не должны смѣшиваться, при чемъ однако самостоятельность ихъ не должна быть абсолютною, ибо онѣ служатъ другъ другу и цѣлью и средствомъ, то съ подобнымъ воззрѣніемъ нельзя не согласиться. Но Кантъ требуетъ не только раздѣленія отраслей, но и распредѣленія ихъ по различнымъ

субъектамъ власти, а это-совсѣмъ другое дѣло. Законодательную власть онъ приписываетъ народу, на томъ основаніи, что законъ долженъ быть выраженіемъ общей воли, то есть, разума. Тутъ очевидно смѣшивается совокупная воля единицъ съ разумною волею цѣлаго. Принявши это основаніе, нѣтъ причины, почему бы мы не приписали народу и всѣ другія власти. Кантъ утверждаетъ, что соединеніе властей въ одномъ лицѣ ведетъ къ деспотіи. Но деспотія водворяется только тамъ, гдѣ законъ и исполненіе смѣшиваются въ приложеніи, то есть, гдѣ вмѣсто закона дѣйствуетъ физическая сила. Соединеніе же различныхъ отраслей въ одномъ верховномъ субъектѣ отнюдь не влечетъ за собою смѣшенія ихъ въ дѣйствительности. Кантъ ссылается на то, что подобное соединеніе непремѣнно требуетъ мудраго правителя; но развѣ онъ самъ не говоритъ, что наилучшее правленіе то, которое находится въ рукахъ наилучшаго правителя? И гдѣ можно найти болѣе гарантій хорошаго управленія: тамъ ли, гдѣ правитель возвышенъ надъ всѣми частными интересами, или тамъ, гдѣ онъ по необходимости имѣетъ свой особенный интересъ, а потому противополагаетъ себя всему остальному [1])?

Мы еще возвратимся къ этому послѣднему возраженію Ниблера. Что касается до двухъ первыхъ, то нельзя не сказать, что они бьютъ въ самый корень вопроса. Мы уже говорили объ этомъ не разъ, а потому считаемъ излишнимъ объ этомъ распространяться.

Въ противоположность индивидуалистическому взгляду, исходящему отъ отдѣльныхъ единицъ, Ниблеръ точкою отправленія беретъ цѣлое. Онъ прямо выводитъ государство изъ организма вселенной. Основаніе для этого вывода даетъ ему сведеніе противоположностей къ единству основы. Вездѣ, говоритъ онъ, мы видимъ взаимнодѣйствіе духа и матеріи. Каждая сторона состоитъ въ зависимости отъ другой. Это возможно единственно черезъ то, что эти два элемента не различаются въ существѣ своемъ, но составляютъ проявленія единаго начала, и только преобладаніе одного изъ нихъ отличаетъ физическія и духовныя существа другъ отъ друга. Отсюда слѣдуетъ, что вселенная составляетъ единое цѣлое, и матеріальное и духовное вмѣстѣ. Все въ ней проникнуто единымъ, животворящимъ духомъ, для котораго физическій міръ служитъ видимымъ покровомъ, и который самъ себя созерцаетъ въ духовныхъ существахъ. Такъ какъ все въ этомъ цѣломъ связано, все нахо-

[1]) Der Staat etc. 1 Hptst. § 8. стр. 51 и слѣд.

дится во взаимной зависимости, то природа является организмомъ. Отдѣльныя ея части, сохраняя относительную самостоятельность, восполняютъ другъ друга, и только въ цѣломъ есть полнота и совершенство. Этимъ органическимъ характеромъ проникнуты и всѣ произведенія природы, сверху до низу, до мельчайшихъ подробностей. Каждое солнце, будучи органическою частью вселенной, само становится центромъ новаго организма, планетной системы. Каждая планета, въ свою очередь, представляетъ организмъ, въ которомъ происходитъ постоянное сложеніе и разложеніе, гдѣ все есть средство и цѣль. Человѣкъ составляетъ часть этого организма; онъ съ одной стороны получаетъ питаніе отъ физической природы и состоитъ въ зависимости отъ ея законовъ, съ другой стороны, какъ вѣнецъ природы, онъ связываетъ различныя страны и сводитъ весь физическій міръ къ высшему, духовному единству. Такимъ образомъ, человѣчество образуетъ одно органическое цѣлое, которое расчленяется на отдѣльные народы и государства [1]).

Каково же отношеніе этихъ частей между собою? Все, что въ мірѣ происходитъ, совершается противоборствомъ силъ. Природа творитъ разрушая, и разрушаетъ творя. Поэтому государства находятся въ постоянныхъ столкновеніяхъ между собою. Идея вѣчнаго мира ведетъ къ уничтоженію исторіи. Тѣмъ не менѣе, гармонія составляетъ конечную цѣль развитія, цѣль, которая никогда не можетъ быть достигнута вполнѣ, но къ которой можно приближаться въ безконечности. Задача заключается въ томъ, чтобы установить связь цѣлаго, сохраняя самостоятельность частей. Эта задача не разрѣшается ни всемірнымъ государствомъ, которое жертвуетъ частями отвлеченному единству, ни международнымъ судилищемъ, которое можетъ вести только къ подавленію слабыхъ сильными. Самостоятельность членовъ можетъ удержаться лишь тамъ, гдѣ ни одинъ изъ нихъ не можетъ быть уничтоженъ безъ нарушенія порядка цѣлаго, что̀ и составляетъ существо организма. Средства для этого указала сама природа. Первое состоитъ въ сохраненіи каждаго государства въ естественныхъ его границахъ. Эти границы опредѣляются, какъ географическимъ положеніемъ, такъ и языкомъ. Обыкновенно природа соединяетъ то и другое. Нарушеніе этихъ естественныхъ опредѣленій всегда оказывается пагубнымъ для государства. Но такъ какъ люди не всегда бываютъ разумны и нерѣдко стремятся къ запрет-

---

[1]) Der Staat etc. 2 Hptst. §§ 1—5.

ному плоду, то необходимо и другое средство, чтобы держать ихъ въ должныхъ границахъ. Оно состоитъ въ томъ, что всѣ государства должны быть равносильны. При такомъ порядкѣ, всякое увеличеніе одного изъ нихъ нарушитъ общее равновѣсіе и вызоветъ противодѣйствіе со стороны другихъ. И тутъ сама природа руководитъ человѣчество. Борьба силъ сама собою ведетъ къ уравненію государствъ и къ установленію равновѣсія. Не надобно только говорить о *сохраненіи* равновѣсія; ибо оно не установилось, а установляется. За тѣмъ, органическая связь цѣлаго должна вытекать изъ взаимнодѣйствія частей. Сама природа опять таки дала для этого всѣ нужныя условія, распредѣливъ естественныя произведенія по различнымъ странамъ и разныя способности по различнымъ народамъ. Вслѣдствіе этого, люди нуждаются другъ въ другѣ; они принуждены обмѣниваться, какъ произведеніями, такъ и мыслями. Между ними установляется живая связь; народы восполняютъ другъ друга, составляя единый союзъ человѣчества [1]).

Въ этихъ выводахъ Ниблера мы можемъ уже видѣть недостатокъ его теоріи. Прежде всего, органическая связь вселенной является положеніемъ, принятымъ на вѣру. Что все въ мірѣ связано, это—мысль, которая естественно представляется человѣческому уму; но чтобы эта связь имѣла исключительно тотъ характеръ, который называется органическимъ, этого невозможно допустить. Связь можетъ быть и механическая, и органическая, и наконецъ, между людьми, свободная. Пониманіе человѣка, какъ органической части планеты, противорѣчитъ его природѣ. Какъ духовное существо, онъ возвышается надъ физическимъ міромъ и становится къ нему въ противоположность. Поэтому только онъ и можетъ стремиться къ запрещенному и уклоняться отъ цѣлей природы. Точно также недостаточно и пониманіе человѣчества, какъ органическаго цѣлаго, котораго членами являются государства. Связь тутъ духовная, а не органическая, вслѣдствіе чего человѣчество не представляетъ никакого внѣшняго единства. Когда Ниблеръ признаетъ установленіе гармоніи въ человѣчествѣ цѣлью, къ которой стремится природа, онъ становится въ противорѣчіе съ собственными началами; въ организмѣ единство не есть цѣль, а всегдашнее и непремѣнное условіе его существованія. Гдѣ нѣтъ дѣйствительнаго единства, тамъ нѣтъ и организма. Ниблеръ противорѣчитъ себѣ и тамъ, гдѣ онъ утверждаетъ, съ

[1]) Der Staat etc. 2 Hptst. § 6.

одной стороны, что природа достигаетъ своихъ цѣлей борьбою силъ, а съ другой стороны, что она каждому народу указала естественныя границы и распредѣлила между ними способности такъ, что они должны восполнять другъ друга. Въ послѣднемъ случаѣ не оставалось бы мѣста для борьбы, а было бы только мирное взаимнодѣйствіе частей. Борьба происходитъ именно оттого, что природа не указала народамъ естественныхъ границъ, не установила между ними равенства силъ и не одарила каждаго такою особенностью, что онъ можетъ жить только при взаимнодѣйствіи со всѣми другими, а потому постоянно долженъ чувствовать себя членомъ высшаго цѣлаго. Все это требуется для организма, но не обрѣтается въ человѣчествѣ. Изучая исторію, мы, конечно, не можемъ не придти къ убѣжденію, что различныя народности составляютъ проявленія единаго духа, но это совсѣмъ не то, что считать ихъ произведеніями природы. Смѣшеніе этихъ двухъ понятій и ведетъ ко всѣмъ несообразностямъ, въ которыя впадаютъ натуръ-философы. Истинная сторона ихъ ученія заключается въ томъ, что они народы и государства понимаютъ не какъ случайныя произведенія человѣческаго произвола, а какъ проявленія высшаго, единаго начала; но смѣшивая духовное съ физическимъ, свободу съ необходимостью, они снова искажаютъ вѣрную мысль и вступаютъ въ противорѣчіе съ фактами.

Гораздо болѣе, нежели къ международнымъ отношеніямъ, понятіе объ организмѣ прилагается къ отдѣльному государству. Но и здѣсь Ниблѐръ впадаетъ въ крайнюю односторонность, когда онъ этотъ органическій характеръ союза расширяетъ до совершеннаго уничтоженія самостоятельности членовъ. Отдѣльный членъ всякаго организма, говоритъ онъ, есть ***только*** членъ этого организма, а внѣ этого онъ ничто. Дѣятельность частей имѣетъ здѣсь лишь кажущуюся самостоятельность. Часть дѣйствуетъ въ цѣломъ, а цѣлое въ части. Это прилагается и къ политическому союзу. Государство производитъ черезъ промышленниковъ, мыслитъ черезъ ученыхъ, защищается посредствомъ воиновъ и т. д. И наоборотъ, все что дѣлаютъ отдѣльныя лица, они дѣлаютъ не для себя и черезъ себя, а для государства и черезъ государство. Поэтому государство не только простираетъ свою власть на всѣ человѣческія отношенія, но и связываетъ всѣхъ своихъ членовъ въ одно органическое цѣлое, распредѣляя между ними занятія, и изыскивая для каждой отрасли наиболѣе способныхъ къ ней людей. Черезъ это лица становятся вполнѣ

зависимыми другъ отъ друга; они принуждены образовать изъ себя одно замкнутое цѣлое [1]).

Ясно, что при такомъ взглядѣ на государство, о личной свободѣ не можетъ уже быть рѣчи; лице является не болѣе какъ орудіемъ цѣлаго. Къ этому ведетъ уподобленіе политическаго организма физическому. Между тѣмъ, разница обоихъ громадная. Физическій организмъ состоитъ изъ матеріальныхъ частицъ, которыя связываются законами необходимости; политическій организмъ изъ самостоятельныхъ лицъ, которыхъ связь можетъ быть только духовная, слѣдовательно, свободная. Подчиняясь высшему порядку, лице никогда имъ не поглощается. Оно всегда остается само себѣ цѣлью. Въ этомъ состоитъ достоинство человѣка; въ этомъ же заключается и источникъ права.

И тутъ однако мы должны сказать, что теорія Ниблера содержитъ въ себѣ существенную истину, хотя понятую одностороннимъ образомъ и доведенную до крайнихъ размѣровъ. Государство дѣйствительно, какъ онъ говоритъ, есть не только пособіе отдѣльнымъ лицамъ, а высшій организмъ, связывающій лица въ одно цѣлое. Не переставая быть самостоятельною единицею, человѣкъ становится членомъ политическаго тѣла. Поэтому Ниблеръ справедливо возстаетъ противъ ограниченія государства какою либо частною цѣлью; оно должно заключать въ себѣ всѣ цѣли человѣка. Но онъ опять идетъ въ крайность, когда онъ конечною цѣлью государства полагаетъ болѣе и болѣе изящное изображеніе идеи человѣчества, какъ органическаго единства, въ соединенныхъ природою людяхъ, по мѣрѣ ихъ отношенія къ другимъ, точно такимъ же образомъ соединеннымъ людямъ [2]). Государство не можетъ заботиться о томъ „чтобы каждое отдѣльное лице было такъ прекрасно и благородно, какъ требуетъ его отношеніе къ цѣлому“ [3]). Это опять задача для свободной, личной дѣятельности членовъ. Государство осуществляетъ человѣческія идеи лишь на столько, на сколько онѣ воплощаются въ общественномъ союзѣ. Притомъ, оно ограничивается практическою областью; теоретическая дѣятельность ему недоступна. Наконецъ, и въ самой практической области, отъ него изъемлется все, что можетъ быть рѣшено только свободнымъ убѣжденіемъ лица. Поэтому церковь, какъ нравственно-религіозный союзъ, не входитъ въ со-

[1]) Der Staat etc. 2 Hptst. § 7.
[2]) Тамъ же, § 8, стр. 19.
[3]) Тамъ же, стр. 121.

ставъ государства, хотя и подчиняется ему въ юридическомъ отношеніи. Отправляясь отъ начала органическаго единства, Ниблѐръ возстаетъ противъ раздѣленія этихъ двухъ союзовъ. Онъ утверждаетъ, что вся дѣятельность общества должна исходить изъ одного центральнаго пункта. Свобода и необходимость, совѣсть и физическая сила, говоритъ онъ, могутъ дѣйствовать благотворно только тамъ, гдѣ они оживлены однимъ началомъ, то есть, гдѣ они соединены. Однако онъ тутъ же признаетъ, что соединеніе не должно быть смѣшеніемъ. Связующій пунктъ долженъ стоять *надъ* обоими. Каждый союзъ долженъ для другаго быть цѣлью и средствомъ. Однимъ словомъ, соединеніе должно быть живое [1]). Ясно, что только неопредѣленность понятій прикрываетъ здѣсь непослѣдовательность мысли. Что это за соединительный пунктъ? и какой это высшій союзъ, стоящій надъ обоими?

Цѣлью государства опредѣляются его устройство и дѣятельность. Если оно должно быть органическимъ союзомъ, обнимающимъ всѣ человѣческія потребности, матеріальныя и духовныя, то первое для этого условіе заключается въ правильномъ распредѣленіи занятій. Каждый долженъ выбрать себѣ извѣстное занятіе, которому онъ себя посвящаетъ. Выборъ долженъ быть свободный, ибо только этимъ обезпечивается способность. Но такъ какъ отдѣльные производители имѣютъ въ виду исключительно свои частныя цѣли, то для сохраненія между ними связи необходимъ особый органъ, который заботился бы о пользѣ цѣлаго. Таковъ правитель. Въ немъ государство созерцаетъ себя въ своей совокупности. Правитель не есть самое государство, ибо въ послѣднемъ заключаются и отдѣльныя лица, но онъ представитель его единства, какъ органическаго тѣла. Поэтому онъ долженъ быть единымъ лицемъ, возвышеннымъ надъ всѣми частными интересами. Но такъ какъ одно лице не можетъ само все дѣлать, то необходимы и подчиненные органы,—государственные слуги. Всѣ они назначаются правителемъ и устроены въ іерархическомъ порядкѣ. Каждая отрасль управленія составляетъ департаментъ, во главѣ котораго стоитъ министръ. Связью же между отдѣльными частями служитъ собраніе министровъ или государственный совѣтъ. Здѣсь, подъ предсѣдательствомъ правителя, установляются общія нормы по представленію управляющихъ тѣми отраслями, къ которымъ принадлежатъ обсуждаемыя дѣла. Общее совѣщаніе устраняетъ одно-

[1]) Der Staat etc. 1 Hptst. § 3.

сторонность взглядовъ; но при неизбѣжномъ различіи направленій, все таки нельзя ожидать единомыслія, которое требуется для того чтобы каждое постановленіе согласовалось съ совокупностью цѣлей государства. Поэтому правитель долженъ имѣть рѣшающій голосъ [1]).

Таково устройство, которое, по мнѣнію Ниблера, вытекаетъ изъ началъ органическаго государства. Любопытно встрѣтить въ выводахъ нѣмецкаго натуръ-философа черты Наполеоновскаго правленія. Нельзя однако не сказать, что это устройство носитъ на себѣ характеръ болѣе механическій, нежели органическій. Вмѣсто живаго взаимнодѣйствія цѣлаго и частей, установляется безусловное господство цѣлаго. Къ этому привело Ниблера требованіе полнаго единства общественнаго союза. Гражданинъ становится простымъ орудіемъ государственной власти.

Тѣже начала проводятся и въ государственной дѣятельности. Она имѣетъ троякій предметъ: народное образованіе, промышленность и, какъ условіе обоихъ, право, опредѣляющее область, предоставленную лицу. Всѣ эти части находятся во взаимнодѣйствіи, какъ средства и цѣль; каждая составляетъ условіе для развитія другихъ, и всѣ въ совокупности образуютъ одно органическое цѣлое [2]).

Изъ этихъ трехъ отраслей, народное образованіе имѣетъ въ виду возможно полное развитіе личныхъ способностей, сообразно съ назначеніемъ каждаго, при чемъ слѣдуетъ наблюдать, чтобы преобладающая способность не заглушала остальныхъ, ибо иначе граждане не будутъ понимать другъ друга. Сохраненіе между ними взаимной связи составляетъ главный предметъ заботы правительства. Эта связь должна быть не мертвая, а живая, основанная на свободной преданности членовъ цѣлому. Въ этомъ состоитъ нравственность, которой государство содѣйствуетъ просвѣщеніемъ ума и развитіемъ чувства въ гражданахъ [3]).

Въ промышленной области, государство само является хозяиномъ. Государство есть большое семейство, которое собственною дѣятельностью должно пріобрѣсти себѣ все, что̀ оно потребляетъ. Монархъ же занимаетъ мѣсто отца семейства, который надзираетъ за всѣми, дабы всѣ работали согласно. Но государство производитъ не иначе, какъ черезъ посредство

---

[1]) Der Staat etc. 2 Hptst. §§ 11—16.

[2]) Тамъ же, §§ 17—19.

[3]) Тамъ же, §§ 22—25.

членовъ, а тамъ, гдѣ нѣтъ собственности, никто не станетъ производить. Поэтому промышленность должна имѣть видъ, какъ будто каждый производитъ для себя. Однако это должно быть не болѣе какъ видомъ, ибо въ отношеніи къ государству не можетъ быть рѣчи о собственности; здѣсь все должно быть общее. Въ частной же сферѣ, каждый непремѣнно долженъ имѣть собственность, и государство содѣйствуетъ развитію этого духа посредствомъ образованія и направленія промысловъ. Полная свобода промышленности есть идеалъ, который предполагаетъ совершенно разумныхъ людей. Тамъ, гдѣ граждане поступаютъ неразумно, государство должно вмѣшиваться и направлять ихъ къ общей цѣли. Оно же беретъ на себя тѣ предпріятія, которыя не могутъ быть исполнены частными силами [1]).

Что касается, наконецъ, до права, то руководящая имъ идея есть свободная дѣятельность лица въ различныхъ ея проявленіяхъ. Органическое государство дѣйствуетъ черезъ посредство членовъ, изъ которыхъ каждый имѣетъ свой опредѣленный кругъ занятій. Свободная дѣятельность государства зависитъ, слѣдовательно, отъ безпрепятственной дѣятельности членовъ. Охраненіе этого порядка и есть предметъ права, котораго законъ гласитъ: каждый пусть дѣйствуетъ на выбранномъ имъ самимъ поприщѣ, такъ чтобы всѣ другіе члены государства могли быть наилучшими въ своемъ родѣ. Такимъ образомъ право, полагая границы дѣятельности каждаго, согласуетъ дѣятельность всѣхъ. Въ предѣлахъ отведенной ему области, лице получаетъ права; но это не значитъ, что оно можетъ дѣлать все, что́ ему угодно. Дѣйствіе его тогда только становится правомъ, когда оно согласно съ дѣятельностью остальныхъ. Слѣдовательно, его независимость насквозь проникнута зависимостью, хотя свобода стоитъ здѣсь на первомъ планѣ [2]).

Отсюда слѣдуетъ, что назначаемый каждому кругъ дѣйствія опредѣляется потребностями промышленности и образованія, а такъ какъ эти потребности измѣняются, то должны измѣняться и гражданскіе законы. Поэтому законы прежде всего зависятъ отъ степени образованія народа. Тотъ законъ хорошъ и справедливъ, который примѣняется къ даннымъ обстоятельствамъ, изъ чего ясно, что измѣненіе закона вовсе не служитъ доказательствомъ, что прежній законъ былъ несправедливъ.

---

[1]) Der Staat etc. §§ 26—29.

[2]) Тамъ же, §§ 32—33.

оно означаетъ только, что обстоятельства перемѣнились. Положительное право, говоритъ Ниблеръ, есть всегда вмѣстѣ съ тѣмъ и естественное право, то есть, то право, которое природа доселѣ могла установить [1]). Это положеніе мы увидимъ въ послѣдствіи, какъ у исторической, такъ и у богословской школы.

Ясно однако, что существо права совершенно искажается въ этомъ воззрѣніи. Оно перестаетъ быть опредѣленіемъ личной свободы, а становится выраженіемъ общихъ потребностей. Здѣсь, также какъ и въ ученіи о собственности, можно сказать, что свобода только кажущаяся; въ дѣйствительности, по этой теоріи, лице является чистымъ органомъ цѣлаго. Послѣдовательно проведенныя, начала Ниблера прямо ведутъ къ *Замкнутому торговому государству* Фихте. Не даромъ онъ, съ небольшими оговорками, выдаетъ сочиненіе Фихте за лучшее произведеніе, вышедшее въ новыя времена по части правовѣдѣнія [2]). *Замкнутое торговое государство* составляло переходъ отъ первоначальнаго, индивидуалистическаго ученія Фихте къ органическому воззрѣнію, вытекавшему изъ школы Шеллинга. У Ниблера, это воззрѣніе выводится изъ верховныхъ началъ бытія и проводится во всей своей рѣзкости. Это и даетъ его сочиненію извѣстное мѣсто въ исторіи политическихъ ученій. Не смотря на скудость содержанія и односторонность выводовъ, оно служитъ связующимъ звеномъ въ общемъ развитіи философско-политической мысли.

Гораздо болѣе либеральныхъ началъ держится Луденъ, извѣстный историкъ и одинъ изъ зачинателей національно-либеральнаго движенія въ Германіи. Книга его: *Руководство къ государственной мудрости или къ политикѣ* (Handbuch der Staatsweisheit oder der Politik), вышла въ 1811 году. Луденъ исходитъ отъ совершенно вѣрнаго положенія, что въ природѣ человѣка лежитъ двоякаго рода стремленіе: съ одной стороны, онъ является частью человѣчества и необходимымъ восполненіемъ всѣхъ другихъ; съ другой стороны, онъ составляетъ самостоятельное, замкнутое въ себѣ цѣлое, отдѣльное самосознаніе. Какъ единичное существо, онъ хочетъ удовлетворять только себя, съ исключеніемъ всѣхъ другихъ; какъ часть человѣчества, онъ примыкаетъ къ другимъ и стремится образовать съ ними вмѣстѣ одно цѣлое. Первое

---

[1]) Der Staat etc. §§ 41—42.

[2]) Тамъ же, стр. 68.

невозможно безъ послѣдняго, ибо только въ общеніи съ людьми развиваются личныя силы. Человѣкъ происходитъ отъ человѣчества; онъ— членъ высшаго организма. Какъ физически, такъ и духовно, онъ состоитъ въ зависимости отъ другихъ, а потому можетъ жить лишь черезъ посредство другихъ, не для себя только, а для человѣчества [1]).

Это двоякое отношеніе является въ немъ съ самыхъ первыхъ временъ его существованія. Человѣкъ родится членомъ семьи и самъ хочетъ основать семью. Въ семействѣ онъ чувствуетъ свое единство съ другими; личная сторона его природы отходитъ на задній планъ. Въ отношеніи къ постороннимъ, напротивъ, онъ прежде всего чувствуетъ себя единичнымъ существомъ. Онъ опасается стѣсненія съ ихъ стороны, а потому становится къ нимъ въ непріязненное отношеніе. Но такъ какъ ему вмѣстѣ съ тѣмъ присуще стремленіе къ соединенію съ другими, то въ немъ является внутреннее раздвоеніе. Это раздвоеніе можетъ быть побѣждено лишь тѣмъ, что сталкивающіеся между собою люди взаимно предоставляютъ себѣ извѣстную область дѣятельности, которая должна оставаться неприкосновенною для другихъ. Къ такому соглашенію нудитъ ихъ собственная ихъ природа, ибо только этимъ способомъ человѣкъ удовлетворяетъ личнымъ своимъ потребностямъ и вмѣстѣ съ тѣмъ получаетъ возможность свободно развивать въ себѣ человѣчность. Такое отношеніе называется *юридическимъ*; признанная другими свобода есть *право*, а предметы, входящіе въ исключительный кругъ дѣятельности лица, составляютъ его *собственность*. Такимъ образомъ, человѣкъ пріобрѣтаетъ права только черезъ свободное соединеніе съ другими, и лишь въ отношеніи къ тѣмъ, съ кѣмъ онъ соединяется. Но установленіе правъ необходимо, вслѣдствіе того что человѣкъ, какъ членъ человѣчества, живетъ съ другими въ общей чувственной сферѣ. Безъ права, онъ остался бы вѣчно врагомъ другихъ; слѣдовательно, только черезъ право онъ можетъ сдѣлаться истиннымъ членомъ человѣчества [2]).

Юридическій порядокъ можетъ однако удовлетворить человѣка только подъ двоякимъ условіемъ: 1) чтобы права его были обезпечены; 2) чтобы по мѣрѣ развитія силъ, предоставленный ему кругъ дѣятельности расширялся и измѣнялся, такъ чтобы онъ всегда находилъ въ немъ воз-

---

[1]) Handbuch der Staatsw. Einl. § 1.

[2]) Тамъ же, §§ 2—4.

можность свободнаго проявленія своей жизни. Для достиженія этой двоякой цѣли необходимо такое соединеніе силъ, которое, съ одной стороны, ограждало бы членовъ отъ всякаго внѣшняго нападенія, а съ другой стороны, обезпечивало бы каждому свободное проявленіе жизни и не дозволяло бы отдѣльнымъ лицамъ уклоняться отъ общихъ цѣлей. Это и есть государство. Слѣдовательно, государство ничто иное какъ соединеніе людей для охраненія общею силою совокупныхъ правъ или совокупной свободы противъ всякаго нарушенія. Отсюда ясно, что государство столь же необходимо, какъ и право; также какъ послѣднее, оно имѣетъ основаніе въ природѣ человѣка. Государство есть необходимое откровеніе человѣческаго духа и первое условіе человѣческаго развитія [1]).

Изъ всего этого можно заключить, что Луденъ, такъ какъ и индивидуалистическая школа, ограничиваетъ цѣль государства охраненіемъ права. Однако онъ весьма далекъ отъ подобной мысли. Онъ прямо говоритъ, что такое опредѣленіе политическаго союза слишкомъ тѣсно: оно обнимаетъ государство только съ одной стороны, какъ постоянный порядокъ, упуская изъ виду другую сторону, подвижность, которая дѣлаетъ его выраженіемъ самой жизни. Цѣль государства и цѣль жизни одна и таже. Поэтому жизнь человѣка совпадаетъ съ жизнью гражданина. Только въ гражданскомъ порядкѣ человѣкъ достигаетъ высшаго своего развитія. Государство установляетъ условія для этого развитія тѣмъ, что оно всѣ отдѣльныя силы соединяетъ въ одну общую силу. Черезъ это разорванная личнымъ началомъ жизнь людей примиряется сама съ собою и возводится къ высшему, хотя и не абсолютному единству. Луденъ ссылается при этомъ на Аристотеля, который называетъ государство общеніемъ всѣхъ вещей и полагаетъ ему цѣлью сдѣлать человѣческую жизнь совершенною и самодовольною [2]).

Ясно, что этотъ выводъ не согласуется съ посылками и вовсе не соотвѣтствуетъ изложенному выше опредѣленію государства. Необходимость движенія ведетъ только къ требованію измѣненія тѣхъ юридическихъ нормъ, которыя становятся стѣснительными для свободы лицъ, а никакъ не къ сліянію всѣхъ жизненныхъ цѣлей съ цѣлью государства. Это противорѣчіе объясняется недостаткомъ философскаго взгляда у Лу-

---

[1]) Handb. der Staatsw. Einl. §§ 5—6.

[2]) Тамъ же, § 6, стр. 11 и примѣч. 1, 7.

дена. Онъ понялъ двоякое стремленіе человѣка просто какъ естественное опредѣленіе, но не вывелъ его изъ высшихъ началъ человѣческой жизни и не указалъ взаимнаго отношенія этихъ двухъ сторонъ человѣческаго естества. Отсюда у него двоякое воззрѣніе на государство: чисто юридическое, вытекающее изъ требованій личности, и органическое, основанное на высшемъ единствѣ союза. Эти два воззрѣнія перемѣшиваются другъ съ другомъ безъ всякой внутренней связи. Поэтому все его ученіе представляетъ болѣе смѣсь разнородныхъ началъ, нежели выраженіе цѣльной и послѣдовательной мысли. Онъ хочетъ держаться посерединѣ между крайностями, развивая органическія требованія государственной жизни, и вмѣстѣ удѣляя должное мѣсто свободѣ; но эта попытка болѣе походитъ на механическое сопоставленіе, нежели на органическое сочетаніе противоположныхъ началъ. Поэтому дальнѣйшій разборъ его книги представляется намъ излишнимъ. Остановимся только на существенномъ вопросѣ, возникшемъ въ ту эпоху и получившемъ въ этой школѣ высшее теоретическое значеніе, на вопросѣ о народности.

Безконечность разума, составляющая сущность человѣческаго духа, говоритъ Луденъ, выражается въ безконечномъ разнообразіи лицъ, изъ которыхъ каждое своеобразно воплощаетъ въ себѣ общее начало. Но отдѣльное лице не можетъ быть представителемъ человѣчества; разстояніе тутъ слишкомъ велико. Особенности, лежащія въ глубинѣ духа, проявляясь въ пространствѣ и времени, выражаются поэтому въ соединеніяхъ лицъ, которыя называются народами. Разнообразіе физической природы и характеръ мѣстности обусловливаютъ исполненіе этого требованія. Народность есть выраженіе извѣстной формы культуры, а такъ какъ культура возможна только въ государствѣ, то изъ этого необходимо слѣдуетъ существованіе по крайней мѣрѣ столькихъ же государствъ, сколько есть народностей [1]). Сама природа, которая предъявляетъ это требованіе, полагаетъ и границы государствамъ. Онѣ опредѣляются, съ одной стороны, распредѣленіемъ земли и моря, съ другой стороны языкомъ, въ которомъ выражается существо народнаго духа. Поэтому въ государствѣ должно быть естественное стремленіе распространить свою область до тѣхъ предѣловъ, до которыхъ простирается самая народность. Разъединеніе народа, говорящаго однимъ языкомъ и живущаго однимъ духомъ, есть преступленіе противъ человѣчества. И наобо-

[1]) Handb. der Staatsw. Einl. § 7.

ротъ, соединеніе различныхъ народностей подъ одною властью всегда неестественно, а потому непрочно. Даже включеніе въ большое государство малой части говорящихъ другимъ языкомъ не обходится безъ вреда. То, что́ совершается въ мірѣ, не можетъ быть принято за норму того, что́ должно быть [1]).

Отсюда Луденъ выводитъ невозможность всемірнаго государства и необходимость установленія равновѣсія въ международныхъ отношеніяхъ. Государства должны стремиться къ уравненію силъ, такъ чтобы ни одно не перевѣшивало другія. И тутъ мы не можемъ не замѣтить, что требованіе политическаго равновѣсія, а равно и стремленіе къ морю, которое Луденъ признаетъ вполнѣ законнымъ, противорѣчатъ опредѣленію границъ областью языка. Исторія доказываетъ неопровержимымъ образомъ, что эти два начала не совпадаютъ.

Луденъ требуетъ, чтобы развитіе народности было предметомъ не только внѣшней, но и внутренней политики. Государство должно составлять единое цѣлое не одними внѣшними границами, но и внутреннею жизнью. Культура каждаго народа въ настоящемъ есть плодъ всего его прошедшаго. Все что́ не выходитъ изъ самого народа, а вносится въ него извнѣ, не можетъ расчитывать на успѣхъ. Растенію еще можно привить чужой ростокъ; но животное, а еще болѣе человѣкъ все производитъ изъ себя самого. Поэтому правительство должно стремиться къ тому, чтобы человѣческія начала были насквозь гражданскими, то есть, народными. Государство должно составлять самодовольствующееся цѣлое и какъ можно менѣе зависѣть отъ другихъ [2]). Даже наука должна быть направляема такъ, чтобы она имѣла народный характеръ. Такъ какъ государство есть условіе всякой культуры, а культуры нѣтъ безъ народности, то наука не можетъ быть независима отъ государства; она должна быть связана со всею его жизнью, составляя какъ бы ея завершеніе. Не уничтожая свободы изслѣдованія, правительство должно поэтому, съ одной стороны, запрещать ученія вредныя для религіи, нравственности, отечества и народности; съ другой стороны, наградами и почетомъ возбуждать къ изученію прежде всего отечественной исторіи, а затѣмъ и всѣхъ наукъ, которыя состоятъ съ нею въ связи, или въ которыхъ могутъ выразиться особенности народнаго духа [3]).

---

[1]) Handb. der Staatsw. 1 Th. § 29 съ примѣч. 2.

[2]) Handb der. Staatsw. 2 Th. § 83 и § 84, примѣч. 1,2.

[3]) Тамъ же, §§ 144, 145.

Спрашивается: что́ же сталось съ общечеловѣческимъ началомъ, которое составляло точку отправленія изслѣдованія? Въ первоначальныхъ положеніяхъ, отдѣльныя народности являлись только мѣстнымъ и временнымъ выраженіемъ этого начала, а въ результатѣ различія затмѣваютъ единство. Каждое государство замыкается въ себѣ, какъ самобытное цѣлое, въ ущербъ и личной свободѣ и общему духу, господствующему въ человѣчествѣ.

Тоже направленіе выражается и въ сужденіяхъ Лудена о религіи и церкви. Онъ сознается, что въ культурномъ отношеніи, чисто народныя формы нисколько не лучше тѣхъ, которыя обнимаютъ нѣсколько народовъ; но для правительства первыя гораздо сподручнѣе, ибо онѣ даютъ ему возможность связать гражданственность съ вѣрою. Тутъ правитель можетъ даже быть вмѣстѣ и первосвященникомъ. При чисто народной религіи, онъ управляетъ всѣми гражданскими отношеніями съ такою легкостью, съ которою ничто не можетъ сравниться. Тамъ же, гдѣ религія и церковь обнимаютъ нѣсколько народовъ, раздѣленіе гражданской и духовной власти становится неизбѣжнымъ. Если при этомъ церковь имѣетъ общую организацію съ единымъ первосвященникомъ во главѣ, то подобный порядокъ представляется наиболѣе желательнымъ для международныхъ отношеній: возвышаясь надъ всѣми, первосвященникъ можетъ охранять равновѣсіе государствъ и держать исходъ войнъ въ своихъ рукахъ. Но опасность заключается здѣсь въ злоупотребленіяхъ церковной власти; поэтому правитель не можетъ отдать въ руки церкви судьбу своего государства. При такомъ устройствѣ, задача его будетъ состоять въ томъ, чтобы угождать святителямъ всѣми средствами; онъ будетъ побуждать ихъ къ тому, чтобы они общаго Бога представляли гражданамъ какъ народнаго Бога, и такимъ образомъ скрѣпляли гражданскую связь узами вѣры. Горе государству, которое отчуждаетъ отъ себя святителей! Результатомъ такой политики будетъ или отпаденіе гражданъ отъ правительства, или распространеніе безвѣрія. Тамъ же гдѣ общенародная церковь не имѣетъ совокупной организаціи, внѣшнія опасности для государства меньше, но зато увеличиваются внутреннія затрудненія. Въ такой церкви легко возникаютъ секты; значеніе духовенства падаетъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и значеніе религіи въ глазахъ массы. Но всего хуже для государства внутреннее религіозное раздвоеніе. Народъ, въ которомъ оно совершилось, повидимому обреченъ на погибель.

Могущество и духовное развитіе не помогутъ, тамъ гдѣ сила единства исчезла [1]).

При этомъ однако Луденъ постоянно отстаиваетъ свободу вѣроисповѣданія. Но какимъ образомъ эта свобода вяжется съ требованіемъ народности въ религіи и церкви, остается неразъясненнымъ. Недостатокъ философскаго мышленія у автора выражается и тутъ.

Если Луденъ является эклектикомъ, то Вангенгеймъ грѣшитъ, напротивъ, схематизмомъ. Первый вводитъ въ свою систему начало свободы, не связывая его надлежащимъ образомъ съ общими основаніями ученія; второй старается искусственными формулами сочетать противоположныя начала, при чемъ однако онъ нравственному элементу даетъ перевѣсъ. Теорія Вангенгейма любопытна тѣмъ, что она была вызвана чисто практическими вопросами и призвана была играть нѣкоторую роль въ политической жизни Германіи. Въ 1815 году, послѣ освобожденія отъ французскаго владычества, въ Виртембергѣ возгорѣлся конституціонный споръ между королемъ и чинами. Послѣдніе стояли за старинныя свои привилегіи; король, напротивъ, хотѣлъ замѣнить ихъ конституціею болѣе приспособленною къ государственнымъ потребностямъ новаго времени. По призыву монарха, Вангенгеймъ явился посредникомъ между обѣими сторонами. Онъ взялся доказать, что новый проектъ конституціи вполнѣ соотвѣтствуетъ истинной идеѣ государственнаго устройства. Съ этою цѣлью онъ написалъ книгу подъ заглавіемъ: ***Идея государственнаго устройства въ примѣненіи къ стариннымъ учрежденіямъ Виртемберга и проекту ихъ обновленія*** (Die Idee der Staatsverfassung in ihrer Anwendung auf Würtembergs alte Landesverfassung und den Entwurf zu ihrer Erneuerung. 1815.) Въ приложеніи къ этому сочиненію онъ начерталъ и тѣ общіе философскіе взгляды, которыми онъ руководился въ построеніи своей политической теоріи.

Вслѣдъ за Шеллингомъ, Вангенгеймъ признаетъ два противоположныхъ начала, изъ сочетанія которыхъ образуется весь міръ, одно свободное, другое необходимое. Перевѣсъ перваго даетъ положительный полюсъ, перевѣсъ втораго — отрицательный, равновѣсіе обоихъ — середину. Свободное начало есть сущность, которая выражается въ идеяхъ истины, красоты и добра. Необходимое начало есть матерія, со-

[1]) Handb. der Staatsw. 2 Th. §§ 158—160.

четаясь съ которою идеи принимаютъ форму. Идеи безсмертны; матерія же сама по себѣ мертва, но проникнутая идеею, то есть, воспринявши форму, и она становится живою. Отсюда три различныхъ области, въ которыхъ воплощаются идеи: міръ физическій, представляющій преобладаніе матеріи и выражающій идею истины; міръ органическій, въ которомъ развивается форма и воплощается идея красоты; наконецъ, міръ духовный, въ которомъ преобладаетъ сущность и воплощается идея добра. Послѣднее начало высшее, ибо матерія и форма—ничто въ сравненіи съ сущностью. Вступая въ сочетаніе съ матеріею, идеи затемняются. Вся задача развитія состоитъ въ постепенномъ возведеніи матеріальнаго міра къ идеямъ, низшаго порядка къ высшему. Въ человѣкѣ это совершается путемъ свободы. Въ немъ три верховныя идеи выражаются какъ мысль, чувство и воля. Первая сосредоточиваетъ человѣка въ себѣ самомъ, какъ единичномъ существѣ; второе связываетъ его съ другими, какъ равными; третья дѣлаетъ его членомъ высшаго цѣлаго. Задача воспитанія состоитъ въ развитіи высшихъ способностей человѣка; оно должно возбудить въ немъ самодѣятельность и сдѣлать его свободнымъ членомъ нравственнаго міра. Такова же задача государства относительно управляемаго имъ народа. Обѣ эти задачи соединяются въ третьей, высшей: въ воспитаніи человѣчества къ абсолютной человѣчности. Все это исполняется въ исторіи, подъ руководствомъ божественнаго Провидѣнія [1]).

Такимъ образомъ, строеніе человѣческой души выражаетъ въ себѣ взаимное отношеніе міровыхъ началъ; объективный же міръ, въ свою очередь, является отраженіемъ психическихъ законовъ. Политика, по мнѣнію Вангенгейма, должна быть прикладною психологіею. Она должна законы государственной жизни приводить къ внутреннимъ пропорціямъ человѣческаго духа [2]).

При такомъ поставленіи задачи, конечно, всего легче впасть въ произвольный схематизмъ, которымъ вообще страдаетъ натуръ-философія. У Вангенгейма онъ обнаруживается съ первыхъ же шаговъ. Въ предисловіи къ своему сочиненію, онъ приводитъ различныя степени развитія духа въ соотношеніе съ возрастами человѣка. Въ дѣтствѣ господствуетъ чувственность, въ отрочествѣ умъ, въ юности чувствитель-

---

[1]) Die Idee der Staatsverf. etc. Beil. № 1.

[2]) Тамъ же, стр. XXIV—XXVI.

ность, въ зрѣлыхъ лѣтахъ нравственное сознаніе, наконецъ, въ старости религія. Въ первомъ возрастѣ человѣкъ находится подъ вліяніемъ семьи, во второмъ подъ вліяніемъ школы, въ третьемъ онъ вступаетъ въ государство, которое развитіемъ права должно готовить его къ высшему нравственному сознанію; наконецъ, подъ этимъ руководствомъ, онъ въ старости приходитъ къ религіи. Такимъ образомъ, говоритъ Вангенгеймъ, государство не есть само себѣ цѣль; оно только средство для высшихъ началъ, для нравственности и религіи. Стоя посерединѣ человѣческаго развитія, оно составляетъ организмъ, но не физическій, а духовный, то есть, свободный. Оно должно путемъ свободы воспитать въ человѣкѣ высшее сознаніе [1]).

Трудно придумать менѣе удачное построеніе. Наука въ этой системѣ становится принадлежностью отрочества; право и государство являются выраженіемъ чувствительности, господствующей въ юношескомъ возрастѣ. Между тѣмъ, самъ Вангенгеймъ, когда онъ развиваетъ основныя начала естественнаго права и государства, выводитъ ихъ вовсе не изъ чувствительности, а изъ свободнаго развитія личности. Назначеніе человѣка—стремиться къ абсолютной человѣчности, а для этого нѣтъ инаго средства, какъ свободное развитіе. Развитіе же возможно только въ общеніи съ другими, которые, съ своей стороны, какъ равныя со мною лица, имѣютъ одинакое со мною право на свободу. Отсюда начало равенства, которымъ опредѣляется взаимное ограниченіе свободы. Но это взаимное ограниченіе не имѣло бы силы, еслибы оно не было ограждено отъ нарушенія. Отсюда необходимость третьяго начала — обезпеченія правъ. Этими тремя началами, которыя, вытекая изъ самаго существа человѣческой природы, неприкосновенны и неотчуждаемы, исчерпывается область естественнаго права. Первымъ опредѣляется состояніе человѣка, какъ единичнаго лица, вторымъ—его отношенія къ другимъ, ему равнымъ, третьимъ—его положеніе, какъ члена высшаго цѣлаго. Изъ свободы вытекаетъ собственность, изъ равенства договоръ, изъ обезпеченія выборное право. Въ каждой изъ этихъ юридическихъ формъ заключаются всѣ три начала, но съ перевѣсомъ того или другаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ, этими началами опредѣляется и существо государства, ибо черезъ нихъ человѣкъ становится членомъ высшаго цѣлаго. Воспринимаясь мыслью, чувствомъ и волею человѣка, они являются здѣсь какъ

[1]) Die Idee der Staatsverf. Vorrede.

законодательная, судебная и исполнительная власть. Приложеніе къ этимъ отраслямъ выборнаго начала даетъ гражданамъ право на участіе, какъ въ составленіи закона, такъ и въ подведеніи подъ законъ отдѣльныхъ случаевъ и наконецъ, въ исполненіи. Въ первомъ выражается свобода, во второмъ равенство, въ третьемъ обезпеченіе правъ. На этомъ основаніи, никакой законъ, касающійся правъ гражданъ, не можетъ получить силу безъ ихъ согласія; иначе исчезаетъ свобода. Затѣмъ, граждане имѣютъ право требовать, чтобы доступъ къ общественнымъ должностямъ былъ равный для всѣхъ, и чтобы эти должности занимались единственно способными лицами. Наконецъ, они имѣютъ право выбирать и выбираться въ представительное собраніе, обезпечивающее ихъ права. Все это принадлежитъ имъ по естественному закону, а такъ какъ право составляетъ необходимое условіе для достиженія нравственности, то эти права становятся для нихъ вмѣстѣ съ тѣмъ и обязанностями [1]).

Однако, этимъ характеризуется только одна сторона государственной жизни, область, принадлежащая народу. Между тѣмъ, государство состоитъ изъ народа и правительства. Послѣднее имѣетъ свою особенную дѣятельность; его задача—воспитать народъ къ высшему сознанію [2]). Съ этой стороны, къ государству примыкаютъ два другія учрежденія, которыя собственно выходятъ изъ предѣловъ права, именно, школа и церковь. Первая готовитъ человѣка къ политической жизни, вторая указываетъ на ту высшую цѣль, къ которой государство ведетъ человѣка [3]).

Этими пятью моментами: политическою тріадою свободы, равенства и обезпеченія, школою и церковью, опредѣляется сущность государственнаго устройства. Матеріалъ его составляютъ потребности и отношенія народа, какъ массы лицъ. Наконецъ, форма, которую принимаетъ матеріалъ въ сочетаніи съ сущностью, опредѣляется тремя началами: демократическимъ, аристократическимъ и автократическимъ. Первое представляетъ народъ, третье правительство, второе посредствующій между ними членъ. Первое выражаетъ собою преимущественно матеріалъ, второе форму, третье сущность; это и служитъ мѣриломъ относительнаго ихъ достоинства. Каждый изъ этихъ элементовъ, въ свою очередь, распа-

---

[1]) Die Idee der Staatsverf. стр. 65—71.

[2]) Тамъ же, стр. 77, 85.

[3]) Тамъ же, стр. 72.

дается на три члена, представляющіе мысль, чувство и волю: демократическій на общины, общинныя власти и общинныхъ представителей въ народномъ собраніи; аристократическій на ученыхъ, на землевладѣльческое дворянство и на духовенство; наконецъ, автократическій на министерство, дворъ и правителя [1]).

Каково же взаимное отношеніе этихъ элементовъ въ приложеніи къ законодательной, судебной и исполнительной власти въ государствѣ?

Господствующее мнѣніе, которое раздѣляетъ и Кантъ, приписываетъ народу законодательную власть. Но развѣ народъ когда нибудь училъ? онъ всегда нуждался въ обученіи. Если истинное значеніе государства состоитъ въ воспитаніи народа къ высшей жизни, то это воспитаніе не можетъ исходить изъ самого народа. Оно должно найти самостоятельный, творческій органъ, который явился бы представителемъ высшихъ идей и вмѣстѣ съ тѣмъ источникомъ систематическаго законодательства. Такимъ органомъ можетъ быть только правитель. Народъ, какъ собраніе лицъ, составляетъ только матеріалъ государства, а потому онъ самъ вызываетъ потребность противоположнаго элемента, представляющаго общую сущность. Таковъ общій законъ природы. Поэтому законодательная власть должна принадлежать правителю [2]).

Значитъ ли это однако, что народъ остается безправнымъ и подчиняется произволу? Отнюдь нѣтъ. За нимъ сохраняются естественныя его права, которыя должны оставаться неприкосновенными; они даютъ ему участіе и въ законодательствѣ. Всякій законъ, касающійся народныхъ правъ, свободы, собственности, общиннаго устройства, школы и церкви, долженъ быть представленъ на обсужденіе народныхъ представителей и можетъ быть ими отвергнутъ. Затѣмъ, они могутъ представлять возраженія противъ отмѣны прежнихъ законовъ и договоровъ, а также и прошенія на счетъ народныхъ нуждъ. Такого рода участіемъ въ законодательствѣ права народы обезпечены [3]).

Правителю же принадлежитъ какъ судебная, такъ и исполнительная власть, ибо всѣ онѣ связаны между собою. Но и здѣсь требуются гарантіи отъ произвола. Правитель назначаетъ судей; но они должны быть свѣдущіе и независимые люди, что̀ достигается хорошею системою

---

[1]) Die Idee der Staatsverf. стр. 72—75.
[2]) Тамъ же, стр. 75—84.
[3]) Тамъ же, стр. 84—92.

испытаній и началомъ несмѣняемости [1]). Эта послѣдняя гарантія неприложима къ исполнительнымъ чиновникамъ; тутъ она замѣняется другою: отвѣтственностью ихъ передъ судомъ за всѣ беззаконныя дѣйствія. Этимъ способомъ соединяются два, повидимому несовмѣстимыя между собою начала: безотвѣтственность правителя, надъ которымъ нѣтъ высшаго судьи, и обезпеченіе гражданъ отъ произвола [2]). Кромѣ того, народъ имѣетъ и другое средство контролировать дѣйствія правительства: свободу печати. Начало свободы даетъ каждому право говорить и писать все что́ ему угодно, право, которое ограничивается однако правами другихъ и требованіями государства. Ограниченія могутъ быть двоякаго рода: предупрежденіе и пресѣченіе. Но предварительная цензура приноситъ такой вредъ и подаетъ поводъ къ такимъ злоупотребленіямъ, что ей во всякомъ случаѣ слѣдуетъ предпочесть свободу, сдержанную надлежащею системою наказаній. Тамъ же, гдѣ цензура введена, цензоры должны быть отвѣтственны передъ народнымъ представительствомъ. Только одинъ родъ сочиненій можно съ пользою подвергнуть предварительному разрѣшенію, именно тѣ, въ которыхъ обсуждается внѣшняя политика иностранныхъ государствъ. Наоборотъ, всегда должны быть свободны сочиненія, обсуждающія внутреннюю политику собственнаго государства, ибо иначе исчезаетъ гарантія, заключающаяся въ правѣ критики. Здѣсь цензура можетъ быть только рѣдкимъ исключеніемъ, въ смутныя времена [3]).

Наконецъ, правителю принадлежитъ руководство школы и протестантской церкви, ибо безъ этого невозможно систематическое ихъ устройство; но и тутъ онъ долженъ дѣйствовать не иначе, какъ черезъ посредство свѣдущихъ и независимыхъ людей, при чемъ народное представительство имѣетъ право отвергать новые законы и требовать отмѣны стѣснительныхъ постановленій [4]).

Такимъ образомъ, эти два противоположныхъ элемента уравновѣшиваютъ другъ друга. Но еслибы между ними не было третьяго, посредствующаго звена, то съ теченіемъ времени одинъ изъ нихъ неизбѣжно поглотилъ бы другой, и государство склонилось бы или къ анархіи или къ деспотизму. Этотъ третій элементъ есть аристократическій. Для то-

---

[1]) Die Idee der Staatsverf. стр. 93, 98.
[2]) Тамъ же, стр. 108—112.
[3]) Тамъ же, стр. 112—117.
[4]) Тамъ же, стр. 103—106.

го чтобы онъ могъ играть посредствующую роль, надобно, чтобы онъ не былъ чуждъ обоимъ крайнимъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ не долженъ быть отъ нихъ зависимъ. Слѣдовательно, онъ долженъ пользоваться извѣстною самостоятельностью и властью. Въ составъ его входятъ дворяне, ученые и духовенство. Дворянство представляетъ здѣсь чувство собственнаго достоинства, основанное на идеяхъ свободы, равенства и обезпеченія. Для того чтобы быть независимымъ, оно должно быть наслѣдственнымъ и богатымъ. Недвижимыя имѣнія должны сохраняться въ родахъ посредствомъ права первородства и фидеикоммиссовъ. Но одно дворянство не заключаетъ въ себѣ всѣхъ элементовъ государственнаго устройства; необходимо, чтобы къ нему присоединялись представители школы и церкви, мысли и религіи. Послѣдніе также должны быть независимы и обезпечены въ своемъ состояніи. Но такъ какъ здѣсь наслѣдственность неумѣстна, то ихъ слѣдуетъ выбирать пожизненно; лучше всего это дѣлается самимъ аристократическимъ собраніемъ. Всѣ эти элементы въ совокупности образуютъ Охранительный Сенатъ, который, какъ посредникъ между правителемъ и народомъ, долженъ имѣть право контролировать всѣ ихъ дѣйствія, свободно высказывать свою критику и давать свое согласіе на всѣ законы. Ему же присвоивается право охранять свободу печати и приказывать войску положить оружіе, въ случаѣ еслибы оно было обращено противъ законнаго порядка [1]). При такомъ устройствѣ, всякое рѣшеніе получаетъ силу закона не иначе какъ согласіемъ всѣхъ трехъ элементовъ. Въ этомъ, говоритъ Вангенгеймъ, выражается духовная природа государства. Тогда какъ физическій организмъ слѣдуетъ закону слѣпой необходимости, духовный организмъ, путемъ свободы, самъ себѣ даетъ законъ [2]).

Таковы были доводы, которыми Вангенгеймъ старался побудить представителей Виртемберга къ принятію новыхъ конституціонныхъ учрежденій. Конечно, такія умозрительныя соображенія не могли имѣть большаго успѣха. Если въ практическомъ примѣненіи началъ пускались въ ходъ и политическіе аргументы, то теоретическая подкладка была слишкомъ слаба. Ни противоположность сущности и матеріи, ни уподобленіе различныхъ государственныхъ учрежденій способностямъ человѣ-

---

[1]) Die Idee der Staatsverf стр. 136—148.

[2]) Тамъ же, стр. 146—147.

ческой души не могли убѣдить людей, которые прежде всего дорожили историческими правами. Когда Вангенгеймъ въ общинахъ видитъ олицетвореніе представляющей способности, въ общинныхъ властяхъ олицетвореніе воображенія, наконецъ въ народномъ представительствѣ воплощеніе желательной способности, или когда онъ министерство дѣлаетъ представителемъ разума, дворъ фантазіи, а правителя воли, то въ этихъ причудливыхъ схемахъ плохая психологія перемѣшивается съ никуда не годною политикою. Подобныя доказательства могли только испортить практическое дѣло. Не мудрено, что направленная такимъ способомъ попытка посредничества не удалась.

Еще бо́льшимъ схематизмомъ отличается Вагнеръ, одинъ изъ корифеевъ натуръ-философіи, главный представитель пантеистическаго направленія Шеллинга. Сочиненіе его, подъ заглавіемъ: ***Государство*** (der Staat), изданное въ 1815 году, одновременно съ книгою Вангенгейма, можетъ служить образцомъ тѣхъ произвольныхъ построеній, которыя составляютъ худшую сторону натуръ-философіи. Вся политическая жизнь народовъ представляется здѣсь въ видѣ формулъ. Вагнеръ пришелъ къ отвлеченно вѣрной мысли, что единство противоположностей можетъ быть двоякое: первоначальное и конечное. Вслѣдствіе этого, онъ общій законъ развитія формулировалъ въ видѣ двухъ перекрещивающихся противоположностей: абсолютной и относительной. Но при недостаткѣ діалектической методы, онъ конечное единство считалъ тождественнымъ съ единствомъ первоначальнымъ; все различіе между ними онъ полагалъ въ томъ, что одно является ***прежде***, а другое ***послѣ*** относительной противоположности [1]). Мало того: такъ какъ въ конечномъ единствѣ противоположности исчезаютъ, то онъ признавалъ это опредѣленіе синонимомъ съ ничто [2]). Выражая эту мысль математическимъ языкомъ, Вагнеръ конечное единство приравнивалъ къ нулю, а такъ какъ первоначальное единство представляется единицею, то у него выходила слѣдующая формула для общаго закона развитія [3]):

$$\begin{matrix} & 1 & \\ 2 & & 3 \\ & 0 & \end{matrix}$$

---

[1]) Der Staat, Anhang, стр. 358.

[2]) Тамъ же, стр. 359.

[3]) Тамъ же, стр. 365.

И тутъ нельзя не видѣть смутнаго предчувствія, что конечное единство заключаетъ въ себѣ отрицательное начало; но при отсутствіи діалектики, эта темная мысль превращаетъ формулу въ чистую безсмыслицу.

Съ другой стороны, въ этой формулѣ члены относительной противоположности получаютъ разное значеніе. Одинъ изъ нихъ, по мнѣнію Вагнера, ближе стоитъ къ первоначальному единству, другой къ конечному; одинъ представляетъ собою положеніе противоположностей, другой—процессъ разрѣшенія ихъ въ конечное единство [1]). Очевидно, что при такомъ построеніи относительная противоположность перестаетъ быть противоположностью. Вмѣсто того, мы получаемъ два слѣдующихъ другъ за другомъ члена, и весь процессъ становится круговращеніемъ, въ которомъ начало совпадаетъ съ концомъ. Если къ этой сбивчивости понятій мы прибавимъ совершенное отсутствіе фактическихъ изслѣдованій, то мы поймемъ, что формула Вагнера должна была остаться чисто отвлеченною схемою, которая могла произвольно прилагаться къ чему угодно. У Шеллинга, недостатки методы *умственнаго созерцанія* искупались отчасти геніальными взглядами великаго мыслителя; у его учениковъ, эти недостатки могли породить только совершенно фантастическія построенія.

Согласно съ своею схемою и съ самою теоріею Шеллинга, Вагнеръ понимаетъ общій законъ развитія человѣчества, какъ отпаденіе отъ первоначальнаго единенія съ Богомъ и какъ послѣдующее возвращеніе къ этому единенію. Исходною точкою развитія является поэтому *теократія*, или сознаніе божественнаго закона. Первый шагъ къ отпаденію состоитъ въ томъ, что воины захватываютъ себѣ власть, принадлежавшую прежде священникамъ. Вслѣдствіе этого, теократія замѣняется *деспотіею*. За тѣмъ народы отрываются отъ своихъ жилищъ и дѣлаются *кочующими*. Наконецъ, они превращаются въ *дикихъ*. Это—крайняя степень отпаденія, послѣ которой начинается возвращеніе. Вслѣдствіе завоеваній основываются *царства*, которыя, подъ вліяніемъ просвѣщенія, преобразуются въ *культурныя государства*; наконецъ, послѣднія снова приходятъ къ теократіи. Общая формула развитія представляется въ слѣдующемъ видѣ:

---

[1]) Der Staat, стр. 360.

Теократія

Деспотія Культурныя государства

Кочующіе Царства

Дикіе.

Вагнеръ замѣчаетъ, что это круговое движеніе имѣетъ эллиптическую форму [1]).

Съ другой стороны, развитіе сущности политическаго тѣла происходитъ въ слѣдующемъ порядкѣ: въ основаніе полагается *отношеніе къ землѣ*, составляющее содержаніе гражданскаго права; за тѣмъ, на этой основѣ развивается жизнь *чувства*, которое находитъ высшее свое выраженіе въ религіи и *духовенствѣ*; далѣе, чувство переходитъ въ *понятія*, которыхъ развитіе принадлежитъ главнымъ образомъ *академіи*; наконецъ, надъ всѣмъ этимъ воздвигается собственно *политическая форма*, посредствомъ которой народъ образуетъ изъ себя государство. Общая схема изображается въ слѣдующемъ видѣ:

Политическая форма

Духовенство Академія

Жизнь чувства Жизнь понятій

Отношеніе къ землѣ.

Но на этотъ разъ формула должна представлять не эллипсисъ, а кубъ или игральную кость, такъ какъ въ ней изображается цѣльное тѣло съ различными его сторонами [2]). Вагнеръ не объясняетъ, какимъ образомъ фигуры эллипсиса и куба согласуются между собою и съ общею схемою перекрещивающихся противоположностей. О томъ, чтобы эти формулы соотвѣтствовали дѣйствительности, конечно нѣтъ и рѣчи. Кромѣ самой наивной фантазіи, мы не найдемъ тутъ ничего.

Поэтому мы не станемъ останавливаться на низшихъ ступеняхъ государственной жизни, на отношеніи къ землѣ и на развитіи чувства и понятій. Обратимъ вниманіе только на теорію построенія государства. Схема его слѣдующая:

Государственное право

Законодательство Исполненіе

Судъ.

Низшая форма есть судъ, котораго задача состоитъ въ опредѣленіи и охраненіи отношенія къ землѣ. Въ немъ, какъ въ зародышѣ, содер-

---

[1]) Der Staat, Einleit. стр. IX—XV.

[2]) Тамъ же, стр. XV—XVI.

жатся исполненіе и законодательство, организующая дѣятельность и сознаніе закона развитія. На высшихъ ступеняхъ, эти двѣ противоположныя отрасли становятся самостоятельными; наконецъ, всѣ три соединяются въ общемъ государственномъ устройствѣ [1]). Если мы сравнимъ эту схему съ предъидущею, то окажется, что исполнительная власть должна представлять собою жизнь чувства. Но Вагнеръ не думаетъ дѣлать этого сближенія. Вмѣсто того, онъ ту же схему объясняетъ еще совершенно другимъ способомъ. Законодательная власть выражаетъ собою разумъ всего народа; исполнительная власть является органомъ этого разума, а потому всегда переносится на отдѣльныя лица. Сочетаніе же этихъ двухъ противоположностей представляется въ двоякой формѣ: съ одной стороны, въ ихъ источникѣ, то есть, въ верховной власти народа, отъ которой обѣ происходятъ; съ другой стороны въ судѣ, который является уже не какъ зародышь, а какъ послѣднее, смѣшанное изъ обѣихъ опредѣленіе [2]). Мы видимъ, что Вагнеръ по произволу начинаетъ то съ одного конца, то съ другаго, вслѣдствіе чего самыя опредѣленія получаютъ у него совершенно различное значеніе.

Государственное устройство развивается опять въ четырехъ формахъ. Низшая есть *демократія*, въ которой политическая форма не отдѣляется еще отъ частной жизни гражданъ. За тѣмъ является *аристократія*, въ которой раздѣленіе политическаго элемента и частнаго выражается въ противоположеніи одного класса другимъ; далѣе *монархія*, въ которой политическая форма, отдѣленная отъ частной жизни, доводится до высшаго единства; наконецъ, *деспотія*, которая, уничтожая всѣ предъидущія ступени, представляетъ опять непосредственное сліяніе политической формы съ единствомъ частной жизни. Схема слѣдующая [3]):

Деспотія
Монархія Аристократія
Демократія.

Изъ этого можно бы заключить, что деспотія составляетъ высшую форму государственнаго устройства; но выходитъ совсѣмъ не то. Если аристократія представляетъ собою выдѣленіе политической формы изъ част-

---

[1]) Der Staat, IV Buch, стр. 273—275, 280.
[2]) Тамъ же, § 358, стр. 307—309.
[3]) Тамъ же, стр. 272, 311—312.

ной жизни, то монархія является завершеніемъ политической формы и возстановленіемъ единства ея съ народомъ. Поэтому монархъ соединяетъ въ себѣ всѣ четыре отрасли власти: представительство народнаго единства, законодательство, исполненіе и судъ. Но только первое является въ немъ нераздѣльнымъ; остальныя же три отрасли сохраняютъ свою самостоятельность, а монархъ ограничивается тѣмъ, что сообщаетъ имъ жизненное движеніе. Такимъ образомъ, истинное устройство монархіи находится только въ конституціонномъ правленіи. Вагнеръ говоритъ, что оно имѣетъ форму кегли, съ двоякимъ направленіемъ движенія: одно отъ основанія къ вершинѣ, другое отъ вершины къ основанію. Первое представляетъ законодательную власть, которая исходитъ отъ народа и завершается монархомъ. Послѣдній имѣетъ здѣсь только отрицательный голосъ. Второе же представляетъ исполнительную власть, которая исходитъ отъ монарха, какъ отъ положительнаго дѣятеля, и кончается народомъ. Но для того чтобы эти двѣ власти не пришли въ столкновеніе, необходимо, чтобы исполнительная власть не только дѣйствовала по уполномочію законодательной, но и была бы отвѣтственна передъ послѣднею. А такъ какъ монархъ отвѣтственнымъ быть не можетъ, то отвѣтственность должна быть возложена на высшихъ его слугъ и совѣтниковъ. Что касается до суда, то имѣя смѣшанный характеръ, онъ распредѣляется между двумя другими отраслями [1]). При такомъ устройствѣ, говоритъ Вагнеръ, законодательная власть стоитъ отчасти *рядомъ* съ исполнительною, частью *надъ* нею. Совершеннѣйшій образецъ этой формы представляетъ англійская конституція. Но и тутъ Вагнеръ признаетъ необходимымъ, съ одной стороны, усовершенствованіе представительнаго устройства, съ другой стороны уничтоженіе дворянства, которое является не болѣе какъ обломкомъ старины. Въ самой наслѣдственности королевской власти Вагнеръ видитъ только остатокъ прежнихъ учрежденій; въ будущемъ можно ожидать замѣны ея выборною монархіею [2]).

Изъ этого уже ясно, что монархія въ этой теоріи является только переходною формою государственной жизни. И точно, политическое единство, развиваясь все болѣе и болѣе, приводитъ наконецъ къ поглощенію основанія вершиною. Всѣ власти сосредоточиваются въ князѣ; черезъ это монархія превращается въ *деспотію*. Но и деспотія, въ свою

---

[1]) Der Staat, §§ 371—373.

[2]) Тамъ же, §§ 375—378.

очередь, не болѣе какъ переходная форма. Политическое единство перестаетъ наконецъ воплощаться въ лицѣ; оно улетучивается и становится принадлежностью идеи, и притомъ высшей, идеи Божества. Богъ является верховнымъ властителемъ и законодателемъ народа. Это—возвращеніе къ теократіи, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ и чистая демократія, ибо толкователи божественной воли здѣсь не жрецы, а лучшіе люди, выбранные народомъ. Черезъ это измѣняются и всѣ другія отношенія. Распредѣленіе собственности перестаетъ быть дѣломъ случая и гражданскаго права; оно установляется такъ, чтобы въ государствѣ не было ни одного бѣднаго. Всякія сословныя различія исчезаютъ; общій духъ живетъ во всѣхъ. Наконецъ, самое государственное устройство представляетъ полнѣйшее единство народа, выражающееся въ формулѣ: единый Богъ, единый языкъ, единое племя, единая земля [1]).

Эта высшая политическая форма не можетъ однако быть достигнута усиліями одного народа. Она составляетъ идеалъ для общаго развитія человѣчества, которое въ своемъ историческомъ движеніи болѣе и болѣе собираетъ свои разсѣянные члены и ведетъ ихъ къ высшей цѣли. Отсюда развитіе международнаго права. На низшей ступени, оно является какъ чисто эгоистическое и животное отношеніе исключающихъ другъ друга государствъ; на второй ступени, какъ отношеніе династій посредствомъ политики; на третьей ступени, какъ отношеніе народовъ; наконецъ, на четвертой и высшей, какъ система государствъ, имѣющихъ органическое устройство и восполняющихъ другъ друга въ качествѣ членовъ единаго цѣлаго, съ общею жизнью чувства, съ общимъ, безсловеснымъ языкомъ, наконецъ съ центральнымъ солнцемъ, около котораго вращаются всѣ отдѣльныя сферы. Это мѣсто должно занимать совершеннѣйшее государство [2]).

Нечего распространяться о совершенной нелѣпости всѣхъ этихъ выводовъ. Она кидается въ глаза. Книга Вагнера любопытна, единственно какъ поучительный примѣръ злоупотребленія философскихъ формулъ. Она доказываетъ, что даже вѣрная мысль, когда она не подкрѣпляется строгою діалектикой и основательнымъ изученіемъ фактовъ, ведетъ только къ построенію цѣлаго ряда воздушныхъ замковъ. Иного значенія это сочиненіе не имѣетъ.

---

[1]) Der Staat, §§ 380, 381.

[2]) Тамъ же, §§ 383, 384, 397—400.

Было бы однако крайне ошибочно видѣть во всей натуръ-философіи не болѣе какъ фантастическое зданіе, лишенное всякаго серіознаго основанія. Рядомъ съ этимъ мечтательнымъ схематизмомъ, мы находимъ и весьма основательныя изслѣдованія о правѣ и государствѣ, изслѣдованія, въ которыхъ, при всѣхъ недостаткахъ, сопряженныхъ съ натуралистическомъ идеализмомъ, выказываются и существенныя стороны выработанныхъ Шеллингомъ началъ. Къ числу такихъ изслѣдованій принадлежитъ вышедшее въ 1820 году сочиненіе Швейцарца Трокслера подъ заглавіемъ: *Философское ученіе о правѣ природы и закона, въ опроверженіе заблужденій либерализма и легитимизма* (Philosophische Rechtslehre der Natur und des Gesetzes mit Rücksicht auf die Jrrlehren der Liberalität und Legitimität). Уже самымъ заглавіемъ обозначается точка зрѣнія автора. Онъ равно отвергаетъ и нравственную теорію и индивидуалистическую, стараясь свести эти начала къ общей ихъ основѣ.

До сихъ поръ, говоритъ Трокслеръ, право отличали отъ нравственности тѣмъ, что послѣдней приписывали область внутренняго законодательства, а первому внѣшняго; началомъ одной ставили свободу, началомъ другаго необходимость или принужденіе. Черезъ это разрывалась между ними всякая связь и искажалась природа того и другаго. Развѣ нравственность не проявляется во внѣшнихъ дѣйствіяхъ? и развѣ право ограничивается однимъ внѣшнимъ принужденіемъ? Правомѣрность опредѣляется внутреннимъ закономъ, который одинъ даетъ силу внѣшнему. Въ обоихъ, слѣдовательно, есть и внутренняя дѣятельность и внѣшняя, и свобода и необходимость, только въ разной пропорціи. Съ другой стороны, право смѣшивали съ нравственностью, стараясь подчинить первое послѣдней, на томъ основаніи, что разумъ не можетъ признавать правомѣрнымъ то, что противорѣчитъ имъ же самимъ установленному нравственному закону. Но иное дѣло требовать отъ другихъ, чтобы они не мѣшали извѣстному дѣйствію, иное оправдывать это дѣйствіе предъ судомъ совѣсти. Вытекая изъ одного корня, право и нравственность принимаютъ однако противоположныя направленія [1]). Третьи, наконецъ, отвергая всякія высшія начала, признаютъ правомъ то, что установлено положительнымъ законодательствомъ. Но человѣкъ, какъ разумное существо, не довольствуется тѣмъ, что̀ дается ему внѣшнимъ міромъ; онъ

[1]) Philos. Rechtsl. 2. стр. 12—13.

спрашиваетъ: что́ справедливо или несправедливо само по себѣ? какому закону онъ долженъ слѣдовать? Положительный законъ самъ имѣетъ силу, единственно потому что онъ служитъ выраженіемъ высшаго начала. Въ правѣ слѣдуетъ различать двѣ стороны: вѣчную, божественную основу и временное, земное проявленіе. Послѣднее не можетъ быть оторвано отъ первой. Положительное право есть живое развитіе права въ дѣйствительности, но оно предполагаетъ естественное право, какъ ту высшую силу, которая даетъ ему жизнь [1]).

Одна изъ главныхъ причинъ всѣхъ этихъ заблужденій заключается въ недостаточности того начала, на которомъ Кантъ думалъ основать какъ право, такъ и нравственность. Въ своей теоріи практическаго разума онъ, съ одной стороны, исходитъ отъ отдѣльнаго лица, не возвышаясь къ понятію о человѣчествѣ, какъ единомъ цѣломъ; съ другой стороны, онъ самую личность человѣка разрываетъ на части, оставляя безъ вниманія всю физіологическую, инстинктивную ея сторону, и ограничиваясь тѣснымъ кругомъ воли и свободы. Поэтому право получаетъ у него видъ голой формы, изъ которой исчезла вся жизнь [2]).

Чтобы найти истинное начало права, надобно отъ различія возвыситься къ единству и искать основанія противоположностей въ первоначальной цѣльности человѣческой природы. Еслибы человѣкъ былъ только разумно-свободнымъ существомъ, онъ руководствовался бы въ своихъ дѣйствіяхъ единственно разумными идеями и внутренними побужденіями воли. Еслибы онъ былъ только чувственнымъ существомъ, то всѣ его дѣйствія опредѣлялись бы безсознательными и непроизвольными чувственными влеченіями. Но природа человѣка заключаетъ въ себѣ обѣ противоположности въ живомъ взаимнодѣйствіи. Ни одна сторона не мыслима безъ другой; можетъ быть только преобладаніе одного изъ двухъ элементовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ однако, немыслимо и ихъ сліяніе, ибо полнота человѣческой природы раскрывается именно въ ихъ противоположеніи. Не смотря на внутреннее свое единство, человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души, и каждая изъ этихъ сторонъ имѣетъ свое начало дѣятельности. Въ одной преобладаетъ свобода, въ другой необходимость, въ одной разумная воля, въ другой инстинктивныя стремленія. Такимъ образомъ, эти двѣ области стоятъ рядомъ, восполняя другъ друга. Онѣ

---

[1]) Phil. Rechtsl. 3. стр. 16—19.

[2]) Тамъ же, 7. стр. 26—29.

связаны неразрывно, ибо въ обѣихъ выражается одно и тоже начало, составляющее самое существо человѣческой природы или естественный законъ человѣка,—начало внутренняго, свободнаго самоопредѣленія, которое въ душевной области проявляется какъ нравственность, въ тѣлесной какъ право.

Въ чувственномъ мірѣ, эта общая человѣческая природа воплощается во множествѣ отдѣльныхъ особей, которыя, какъ носители общихъ началъ, подчиняются законамъ права; но не въ нихъ слѣдуетъ искать источника этого права, а въ томъ высшемъ единствѣ, отъ котораго они происходятъ. Поэтому нѣтъ ничего превратнѣе, какъ выводить право изъ взаимнаго ограниченія свободы отдѣльныхъ лицъ. Это значитъ принимать послѣдствіе за начало и низводить право на степень практическаго средства для мирнаго сожительства людей. Во имя чего можетъ человѣкъ ограничивать чужую свободу? и откуда обязанность другаго ограничивать свою собственную? Съ точки зрѣнія высшаго закона, право есть не ограничивающее, а расширяющее и освобождающее начало. Ограниченія суть дѣйствія цѣлаго, которое уравниваетъ между собою членовъ. Здѣсь лежитъ и источникъ принужденія, которое ничто иное какъ устраненіе препятствій свободѣ и праву. Принужденіе правомѣрно, какъ осуществленіе юридическаго закона [1]). Отсюда понятно, наконецъ, и то, что право не можетъ быть выведено изъ требованій государства. И тутъ опять послѣдствіе принимается за основаніе. Государство, также какъ и положительное право, есть внѣшнее выраженіе высшаго начала. Оно предполагаетъ право, но не ограничивается имъ, а представляетъ собою всецѣлую природу человѣка въ ея земномъ проявленіи. Политика служитъ посредницею между правомъ и нравственностью, между необходимостью и свободою; но она стоитъ *подъ* ними, а не *надъ* ними. Это — искусственный мостъ съ одного берега на другой; ея задача — сглаживать слишкомъ рѣзкія столкновенія и примирять противоположные элементы въ ихъ конечномъ проявленіи [2]).

Таковы начала, на которыхъ Трокслеръ строитъ свое ученіе. Со многимъ здѣсь нельзя не согласиться. Сведеніе права и нравственности къ единому, высшему началу, къ самоопредѣленію человѣческой воли, которая, проявляясь въ противоположныхъ сферахъ, даетъ и противопо-

---

[1]) Phil. Rechtsl. 8. стр. 29 и слѣд.

[2]) Тамъ же, 2, 6. стр. 15—16.

ложные, восполняющіе другъ друга законы, это—мысль глубокая и вѣрная. Значеніе системы Шеллинга для теоріи права здѣсь очевидно. Но вмѣстѣ съ тѣмъ тутъ оказываются и недостатки этой точки зрѣнія. Съ возведеніемъ ихъ къ единству основы, различія теряютъ свою самостоятельность. Лица становятся только органами цѣлаго, а не самобытными источниками жизненныхъ опредѣленій. Поэтому и право теряетъ свой существенный характеръ. Перенесенное изъ личной области въ общую, оно перестаетъ быть выраженіемъ внѣшней свободы лица, а становится закономъ вообще для физической дѣятельности человѣка. Такое опредѣленіе слишкомъ широко, а потому невѣрно. Въ дѣйствительности, правомъ опредѣляется только формальная сторона человѣческой дѣятельности, а отнюдь не матеріальная, которая слѣдуетъ инымъ законамъ. Право коренится не въ инстинктѣ, а въ требованіяхъ разума. Поэтому и преобладающее въ немъ начало вовсе не необходимость, а свобода. Въ противоположеніи права и нравственности выражается противоположность внутренней и внѣшней свободы, а не свободы и необходимости. По теоріи Трокслера выходитъ, что свобода въ нравственности является господствующимъ и дѣятельнымъ началомъ, а въ правѣ страдательнымъ и подчиненнымъ [1]). Но то, что онъ въ правѣ называетъ необходимостью, именно, внѣшнее принужденіе, существуетъ только для огражденія свободы; послѣдняя есть цѣль, а первое средство. Все право зиждется на требованіи уваженія къ свободѣ лица. Слѣдовательно, въ юридической области индивидуалистическая точка зрѣнія совершенно умѣстна. Развитіе противоположностей изъ первоначальнаго единства ведетъ къ тому, что каждая изъ нихъ становится самостоятельною и развиваетъ изъ себя самой свои собственныя начала. Внѣшняя, матеріальная свобода есть, по существу своему, личная свобода. Напротивъ, внутренняя свобода или самоопредѣленіе на основаніи чистыхъ требованій разума, представляетъ отвлеченно общее начало, ибо требованія разума одни для всѣхъ. Поэтому нравственность заключаетъ въ себѣ болѣе необходимости, нежели право. Основное опредѣленіе первой есть обязанность, втораго—дозволеніе. Въ первой выражается законъ, исполняемый свободою, во второмъ свобода, сдержанная закономъ.

Наконецъ, нельзя не признать существеннымъ въ теоріи Трокслера то, что онъ въ политикѣ видитъ сочетаніе права и нравственности, а

---

[1]) Phil. Rechtsl. 7, стр. 28.

въ государствѣ возведеніе къ единству противоположныхъ сторонъ человѣческой жизни. Но это земное единство остается у него подчиненною областью, искусственнымъ мостомъ между двумя берегами. Государство стоитъ не *надъ* противоположностями, а *подъ* ними. Высшимъ началомъ все таки остается первобытное, сверхъчувственное единство, отъ котораго все исходитъ и которое служитъ мѣриломъ всего производнаго. Поэтому въ построеніи права, Трокслеръ начинаетъ съ человѣчества, какъ цѣлаго, потомъ спускается къ государству и наконецъ уже приходитъ къ частному праву, которое является у него послѣднею ступенью нисходящей лѣстницы.

Единство человѣчества проявляется въ отдѣльныхъ народахъ, изъ которыхъ каждый своеобразно воплощаетъ въ себѣ общечеловѣческое начало. Обнимая собою всѣ человѣческія отношенія, народъ составляетъ единое лице, не только нравственное, но и физическое. Онъ относится къ человѣчеству, какъ цѣлому, такъ же какъ отдѣльный человѣкъ относится къ народному единству, съ тою разницею, что въ народѣ всѣ отношенія шире, почему народъ, въ противоположность отдѣльному человѣку, можно назвать безконечною личностью. Но въ отношеніи къ другимъ народамъ, самъ народъ, въ свою очередь, является конечнымъ. Здѣсь онъ не болѣе какъ членъ высшаго цѣлаго, вслѣдствіе чего международное право должно разсматриваться, какъ проявленіе единаго естественнаго права или права человѣчества [1]).

Казалось бы, что изъ такого взгляда необходимо вытекаетъ требованіе общей организаціи для всего человѣческаго рода. Однако Трокслеръ этого не допускаетъ. Онъ утверждаетъ напротивъ, что всѣ мечты о вѣчномъ мирѣ и о республикѣ государствъ ведутъ къ уничтоженію самостоятельности и своеобразія народовъ, а потому несостоятельны. Единство человѣческаго рода остается въ сверхъчувственной области, за предѣлами пространства и времени; въ дѣйствительности же существуютъ только самостоятельныя государства, соединенныя юридическими отношеніями, но не имѣющія общей организаціи [2]). Если мы спросимъ: почему же отдѣльный человѣкъ можетъ подчиняться высшей власти, не теряя своей самостоятельности, а народы нѣтъ? то намъ отвѣчаютъ, что не слѣдуетъ смѣшивать двухъ разныхъ сферъ: отдѣльный человѣкъ

---

[1]) Phil. Rechtsl. I: Das Völkerrecht, стр. 58.

[2]) Тамъ же, стр. 55—56.

есть конечная, а народъ безконечная личность, почему послѣдній не можетъ стоять въ такомъ подчиненіи, какъ первый [1]). Но такъ какъ въ отношеніи къ человѣчеству самъ народъ является конечнымъ, то подобный отвѣтъ не можетъ насъ удовлетворить. Мы видимъ только, что высшее единство остается сверхчувственнымъ, то есть, не выражается въ правѣ, изъ чего мы заключаемъ, что выводъ права изъ этого единства содержитъ въ себѣ противорѣчіе.

Признавая самостоятельность государствъ, Трокслеръ возстаетъ однако противъ господствующихъ доселѣ началъ международнаго права, въ которыхъ онъ видитъ только выраженіе чистаго эгоизма. Самые теоретики международнаго права, говоритъ онъ, никогда не возвышались до мысли, что государства могутъ быть чѣмъ нибудь инымъ, кромѣ самостоятельныхъ единицъ; они не понимаютъ, что относительная независимость политическихъ союзовъ предполагаетъ безусловную ихъ зависимость отъ единства человѣческаго рода, которому каждый народъ обязанъ служить. Только на этомъ служеніи основано собственное его право; только во имя этого начала онъ можетъ требовать, чтобы другіе уважали его самостоятельность. Народъ же, который хочетъ и внутренно быть самостоятельнымъ, заслуживаетъ потери своей внѣшней самостоятельности. А потому слѣдуетъ признать совершенно правомѣрнымъ тотъ міровой порядокъ, въ которомъ эти ложныя самостоятельности другъ друга губятъ и пожираютъ. Истиннымъ международнымъ правомъ можно считать только положительное проявленіе человѣчества въ народахъ; все же, что доселѣ имѣло силу въ международныхъ отношеніяхъ, носитъ на себѣ характеръ чисто отрицательный [2]).

Спрашивается: почему же, если право есть вѣчный, присущій человѣчеству законъ, осуществляющійся въ мірѣ, оно не находитъ себѣ приложенія именно въ тѣхъ отношеніяхъ, которыя ближе всего стоятъ къ первоначальному источнику, къ сверхчувственному единству? Отчего дѣйствительность не поддается идеѣ? Самъ Трокслеръ, излагая основанія международнаго права, принужденъ держаться отвергаемыхъ имъ отрицательныхъ началъ. Говоря о войнѣ, онъ возстаетъ даже противъ тѣхъ благодушныхъ, которые видятъ въ ней одно безправіе, а не божественное лѣкарство для человѣка, духа-покровителя благороднѣйшихъ его

---

[1]) Phil. Rechtsl. I: Das Völkerr. стр. 79.

[2]) Тамъ же, стр. 60—61.

благъ [1]). Побѣдитель становится здѣсь органомъ права, представителемъ человѣчества, рѣшающаго судьбы народовъ. Война, говоритъ Трокслеръ, существуетъ именно для того, чтобы опредѣлить, какая доля участія принадлежитъ каждому изъ враждующихъ народовъ въ возвышающемся надъ ними человѣчествѣ [2]). Изъ этого выходитъ, что законы, управляющіе человѣчествомъ, окончательно находятъ свое выраженіе не въ правѣ, а въ силѣ. Сверхчувственное единство проявляется не въ связи частей, а въ ихъ взаимной борьбѣ. Въ результатѣ, къ высшей области права приходится прилагать тѣ индивидуалистическія начала, которыя были отвергнуты въ теоріи, ибо иныя начала оказываются здѣсь неумѣстными. Внутренняя зависимость народовъ отъ человѣчества остается только внутреннею, то есть, не юридическою; право же исходитъ здѣсь отъ самостоятельности отдѣльныхъ единицъ.

Также какъ въ международныхъ отношеніяхъ, Трокслеръ и въ государствѣ ищетъ сверхъчувственнаго основанія права. Надобно, говоритъ онъ отличать внѣшнее гражданское устройство отъ естественной его основы, заключающейся въ народѣ или націи. Первое есть только проявленіе послѣдней. Поэтому основаніемъ государственнаго права служитъ народное право. Отъ опредѣленій, раскрывающихся въ пространствѣ и времени, надобно возвыситься въ сверхчувственную область, къ первоначальному ихъ источнику [3]). Народъ не есть только собраніе сопоставленныхъ или послѣдовательно идущихъ другъ за другомъ лицъ; онъ—единое и постоянное во всѣхъ этихъ лицахъ, общая ихъ сущность, скрытый источникъ ихъ жизни, связанный съ ними не только въ пространствѣ и времени, но вѣчными и безконечными узами, ибо народъ безсмертенъ въ своемъ сверхчувственномъ бытіи, какъ самостоятельное проявленіе единой божественной сущности. Все временное и конечное отъ него рождается, и имъ охватывается и держится. Лица ничто иное какъ временныя проявленія народа, а государство—внѣшній его строй въ области земнаго бытія [4]). Поэтому основаніе и цѣль государства опредѣляются не человѣческимъ произволомъ и не волею случая, а высшимъ божественнымъ началомъ, которое раскрывается въ немъ по

---

[1]) Phil. Rechtsl. I: Das Völkerr. стр. 77—78.

[2]) Тамъ же, стр. 86.

[3]) Phil. Rechtsl. II: Das Staatsrecht, стр. 91—93.

[4]) Тамъ же стр. 97.

необходимымъ, независимымъ отъ человѣка законамъ [1]). Нѣтъ, слѣдовательно, ничего превратнѣе, какъ выводить государство изъ договора или изъ господства силы. Это значитъ низшее и измѣнчивое ставить на мѣсто высшаго и постояннаго. Такое воззрѣніе предаетъ государство на жертву всѣмъ случайностямъ и окончательно ведетъ его къ разрушенію. Это—система революціи, хотя тѣхъ же началъ держится и реакція. Въ дѣйствительности, для государства все равно, какъ оно установляется во временномъ своемъ бытіи; все это—случайные способы, посредствомъ которыхъ осуществляются вѣчныя начала. Всѣ они правомѣрны, если они отвѣчаютъ высшимъ требованіямъ народной жизни [2]).

Изъ этихъ началъ Трокслеръ выводитъ значеніе и взаимную связь различныхъ элементовъ государства. Народъ, говоритъ онъ, есть вмѣстѣ самостоятельная сущность и свободная жизнь. Первая проявляется въ органическомъ сложеніи, вторая въ динамическомъ процессѣ. Обѣ стороны, въ свою очередь, разбиваются на противоположные элементы: органическое сложеніе на гражданское устройство и на живущее въ немъ общество, которыя относятся другъ къ другу, какъ форма и матерія, какъ внѣшнее и внутреннее; динамическій процессъ на правительство и подданныхъ, которые относятся другъ къ другу, какъ высшее и низшее. Будучи членами единаго органическаго цѣлаго, всѣ эти элементы находятся въ живомъ взаимнодѣйствіи. Нѣтъ ни одного, который былъ бы только дѣятельнымъ или только страдательнымъ. Нѣтъ ни одного, который бы исключительно представлялъ собою политическую личность народа; они представляютъ ее только всѣ въ совокупности [3]). Поэтому равно превратны ученіе о полновластіи княжескомъ и ученіе о полновластіи народномъ. Истинное полновластіе принадлежитъ только націи, какъ высшему, духовному цѣлому, заключающему въ себѣ оба элемента въ неразрывной связи. Князья же и подданные суть только органы и представители цѣлаго; въ ихъ живомъ взаимнодѣйствіи выражается внѣшнимъ образомъ самоуправленіе націи. Притомъ, надобно вообще сказать, что внѣшнія формы имѣютъ второстепенное значеніе; нужно только, чтобы онѣ соотвѣтствовали требованіямъ народной жизни, и чтобы въ нихъ выражалось взаимнодѣйствіе элементовъ [4]). Точно так-

---

[1]) Phil. Rechtsl. II: Das Staatsr. стр. 92.

[2]) Тамъ же, стр. 93—95, 104.

[3]) Тамъ же, стр. 101—103.

[4]) Тамъ же, стр. 111 и слѣд.

же односторонни и споры между легитимистами и конституціоналистами на счетъ правомѣрности государственнаго устройства. Одни безусловно поклоняются существующему порядку, превращая такимъ образомъ государственное устройство въ отвлеченную форму, независимую отъ живущаго въ ней общества; другіе, напротивъ, производятъ политическое устройство изъ общества, какъ неустроенной массы, черезъ что порядокъ отдается на жертву произволу. Будучи возведены къ общему ихъ источнику, къ народной жизни, эти элементы теряютъ свою односторонность. Народная жизнь представляетъ органическое развитіе, въ которомъ форма и содержаніе находятся въ постоянномъ, живомъ взаимнодѣйствіи. Тутъ немыслимы ни внезапное отрѣшеніе отъ существующаго устройства, ни сохраненіе формы не соотвѣтствующей потребностямъ общества. Истинное воззрѣніе возстановляетъ повсюду живое единство противоположностей [1]).

Изъ всего этого ясно, заключаетъ Трокслеръ, что гражданскій или положительный элементъ права есть только внѣшнее изображеніе и произведеніе эволюціи естественнаго или человѣческаго элемента. Сохраненіе между ними живаго взаимнодѣйствія составляетъ главную задачу государственной жизни и вмѣстѣ первоначальное право народа. Въ этомъ состоитъ система эволюціи и представительства, равно отдаляющаяся отъ поклоненія положительнымъ учрежденіямъ, за которыми она не признаетъ самостоятельнаго значенія, и отъ увлеченія отвлеченными началами, отрицающими существующее, какъ будто это существующее само не есть выраженіе высшихъ, естественныхъ началъ. Возведеніе положительныхъ законовъ къ первоначальному ихъ источнику устраняетъ эти заблужденія [2]).

Таковы основанія, на которыхъ Трокслеръ строитъ свое политическое ученіе. Государство перестаетъ быть одною внѣшнею формою человѣческаго общежитія: оно становится выраженіемъ народнаго духа. Развитіе этой мысли составляетъ существенную заслугу всей этой школы. Но въ томъ видѣ, въ какомъ она является у Трокслера, эта мысль, рядомъ съ глубокою истиною, заключаетъ въ себѣ и много невѣрнаго. Нельзя согласиться съ Трокслеромъ, когда онъ каждую народность выдаетъ за вѣчную форму человѣческаго духа, пребывающую въ сверх-

---

[1]) Phil. Rechtsl. II: Das Staatsr. стр. 123 и слѣд.

[2]) Тамъ же, стр. 134—140.

чувственной области и проявляющуюся, какъ готовое цѣлое, въ дѣйствительномъ мірѣ. Народность сама вырабатывается изъ исторіи. Непосредственнымъ даннымъ является физіологическая особенность—племя; но съ одной стороны, не всякое племя становится историческимъ народомъ, съ другой стороны народы, играющіе историческую роль, большею частью составлены изъ разныхъ племенъ. Историческій процессъ производитъ то духовное общеніе, которое дѣлаетъ народъ способнымъ представлять собою извѣстныя стороны человѣческаго духа, и въ этомъ процессѣ государство играетъ существенную роль, не только какъ произведеніе, но и какъ дѣятель. Оно не только служитъ выраженіемъ народности, но само способствуетъ созданію народности. Государственная жизнь соединяетъ и раздѣляетъ племена и народы. Между духовною сущностью и политическою формою происходитъ взаимнодѣйствіе, которое указываетъ на ихъ связь, но вмѣстѣ съ тѣмъ и на существенное ихъ различіе. Политическая форма несомнѣнно служитъ высшимъ внѣшнимъ выраженіемъ народнаго единства; поэтому сознающій себя народъ естественно стремится образовать изъ себя государство. Но такое совпаденіе не составляетъ общаго правила. Одно и тоже государство можетъ заключать въ себѣ разныя народности, и одна народность можетъ распадаться на нѣсколько государствъ. Это указываетъ на то, что политическая форма имѣетъ и самостоятельное значеніе. Она представляетъ собою извѣстный порядокъ общежитія, для котораго народность, какъ физіологическое опредѣленіе, даетъ только матеріалъ. Можно вообще сказать, что народность должна составлять физіологическую основу всякаго государства; но для того, чтобы образовать изъ нея политическое тѣло, нужны еще элементы другаго рода. Народность—не юридическое начало, а потому нельзя выводить изъ нея государственнаго права. Въ этомъ состоитъ существенный недостатокъ разбираемой нами теоріи. Она ничего не знаетъ, кромѣ физіологической основы. Отсюда смѣшеніе юридическихъ началъ съ физіологическими. Вслѣдствіе этого, все развитіе государства представляется какъ органическій процессъ, въ которомъ человѣческая воля не имѣетъ, повидимому, никакого участія. Различныя стороны государственной жизни являются здѣсь какъ органическіе элементы, которые находятся въ живомъ взаимнодѣйствіи; но юридическихъ началъ, опредѣляющихъ отношенія этихъ сторонъ, изъ этого нельзя еще вывести.

Этимъ объясняется и недостаточность ученія Трокслера о полно-

властіи. Онъ присвоиваетъ его не князю и не народу, какъ собранію лицъ, а націи, какъ высшей духовной сущности, для которой политическое тѣло служитъ только внѣшнимъ органомъ и орудіемъ. Но, какъ мы замѣтили, нація—не юридическій элементъ; поэтому ей не можетъ принадлежать полновластіе, которое есть право. По идеѣ, полновластіе принадлежитъ не націи, а государству, какъ юридически организованному цѣлому. Но такъ какъ идеальнаго полновластія для жизни недостаточно, то въ дѣйствительности право верховнаго рѣшенія присвоивается извѣстному лицу или лицамъ, которые вслѣдствіе того становятся представителями цѣлаго. Таковыми могутъ быть князь, народъ, отдѣльное сословіе или даже сочетаніе разныхъ элементовъ. Всѣ эти формы равно правомѣрны, и вопросъ: которой изъ нихъ слѣдуетъ отдать предпочтеніе, есть вопросъ не права, а политики. Трокслеръ считаетъ заблужденіемъ присвоеніе полновластія исключительно князю или народу, на томъ основаніи, что каждый изъ этихъ элементовъ представляетъ только одну сторону высшаго единства; но во первыхъ, какія эти стороны? Если справедливо мнѣніе Трокслера, что князь и народъ относятся другъ къ другу, какъ высшее и низшее, то они никакъ не могутъ считаться равноправными; съ этой точки зрѣнія полновластіе можетъ принадлежать только князю. Во вторыхъ, самъ Трокслеръ ссылается на примѣръ англійскаго короля, который возвышается надъ отдѣльными органами власти, именно какъ представитель высшаго единства въ его совокупности. Трокслеръ утверждаетъ только, что такое представительство не вездѣ нужно, и что во всякомъ случаѣ различныя отрасли власти должны быть отдѣлены отъ этого центральнаго органа, ибо смѣшеніе ихъ ведетъ къ деспотизму [1]). Но это требованіе противорѣчитъ положенію, что отдѣльныя отрасли выражаютъ собою только различныя дѣятельности и направленія единой верховной власти [2]). Если это единство находитъ себѣ внѣшняго представителя, то какъ могутъ различныя его дѣятельности быть отъ него отдѣлены? если же единство остается только въ идеальномъ источникѣ, то въ чемъ заключается дѣйствительная связь властей?

Въ ученіи о раздѣленіи властей, Трокслеръ впадаетъ въ тотъ отвлеченный схематизмъ, которымъ слишкомъ часто грѣшитъ вся эта шко-

---

[1]) Phil. Rechstl. II: Das Staatsr. стр. 153—154.

[2]) Тамъ же, стр. 151.

ла. Онъ признаетъ четыре отрасли власти: законодательную, распознающую, исполнительную и судебную. Первая соотвѣтствуетъ духу, вторая разуму, третья силѣ, четвертая волѣ. Но такъ какъ распознающая власть соединяется съ исполнительною, то въ результатѣ остается обыкновенно принятое дѣленіе [1]).

Законодательная власть, по мнѣнію Трокслера, въ сущности, вовсе не власть. Законодатель является только органомъ высшаго закона, вложеннаго Богомъ въ человѣка. Законодательство есть органическій процессъ, посредствомъ котораго проявляется этотъ законъ. Поэтому оно должно быть независимо отъ человѣческаго произвола. Равно нелѣпо подчинять его прихотямъ князя или безумію толпы. Для установленія права необходимо совѣщаніе, къ которому должны привлекаться лучшія силы народа. Но всего менѣе этой цѣли соотвѣтствуетъ то, что обыкновенно называется народнымъ представительствомъ, то есть, собраніе частныхъ интересовъ, которое ведетъ только къ безконечнымъ столкновеніямъ между эгоизмомъ князя и эгоизмомъ народа. Представительство на столько имѣетъ цѣны, на сколько оно служитъ орудіемъ высшаго закона [2]). Нельзя не сказать, что все это крайне неопредѣленно. Остается все таки неизвѣстнымъ, кому же наконецъ должно быть присвоено право установлять юридическія нормы?

Относительно исполнительной власти, Трокслеръ возстаетъ противъ смѣшенія ея съ политическимъ верховенствомъ. По его мнѣнію, такое смѣшеніе возможно только въ низшихъ видахъ государства, которыя еще не представляютъ собою полнаго разчлененія частей. Исполнительная власть должна быть независима и отъ законодательной и отъ судебной, но она болѣе всѣхъ нуждается въ уздѣ. Поэтому она непремѣнно должна быть отвѣтственная, на подобіе министерства въ Англіи [3]). Что же касается до судебной власти, то здѣсь, говоритъ Трокслеръ, общее заблужденіе состоитъ въ томъ, что она должна быть подчинена закону; между тѣмъ, она является самостоятельнымъ органомъ права въ приложеніи къ отдѣльнымъ случаямъ. Поэтому, настоящая ея форма— судъ присяжныхъ [4]). Спрашивается: къ чему же служатъ законы, если не требуется имъ повиновенія?

---

[1]) Phil. Rechstl. II: Das Staatsr. стр. 155.
[2]) Тамъ же, стр. 155—159.
[3]) Тамъ же, стр. 159—161.
[4]) Тамъ же, стр. 161—167.

Исполнительную власть Трокслеръ называетъ также правительственною властью, противополагая ей подданныхъ или управляемыхъ. Отношеніе этихъ двухъ элементовъ должно быть основано не на безусловномъ подчиненіи одного другому, а на началѣ взаимности. Если правительству принадлежитъ извѣстная власть надъ подданными, то и подданнымъ, съ своей стороны, принадлежатъ извѣстныя права надъ правительствомъ. Эти права можно назвать понуждающею властью (coercirende Gewalt). Они состоятъ въ слѣдующемъ: 1) право наблюденія (Einsicht) за всѣми общественными дѣлами, для чего требуются публичность и гласность всѣхъ дѣйствій правительства; 2) свобода общественнаго мнѣнія и въ особенности печати; 3) право жалобы и прошенія; 4) право сопротивляться противозаконнымъ требованіямъ правительства, при чемъ рѣшеніе спора должно быть предоставлено суду. Тамъ, гдѣ эти права обезпечены подданнымъ, правительство сдерживается въ должныхъ границахъ, и государство сохраняетъ свое равновѣсіе. Тамъ же, гдѣ правительство выходитъ изъ этихъ предѣловъ и становится произвольнымъ, понуждающей власти остается прибѣгнуть къ самозащищенію. Тогда революція дѣлается единственнымъ, хотя и печальнымъ средствомъ возстановленія правъ. Ибо абсолютно неправомѣрны только деспотизмъ и анархія, то есть, тѣ крайности, которыя разрываютъ живую связь между правительствомъ и народомъ, предоставляя всю власть исключительно одной сторонѣ. Право на революцію, говоритъ Трокслеръ, есть верховное право народовъ [1]). Ясно, что тутъ объ органическомъ взаимнодѣйствіи нѣтъ уже рѣчи. Начало свободы, волею или неволею, вторгается въ эту область. Недостатокъ теоріи обнаруживается здѣсь вполнѣ.

Изъ той же взаимности правъ и обязанностей Трокслеръ выводитъ и законы, касающіеся платежа податей и военной службы. Этому началу противорѣчатъ, съ одной стороны, безусловное право правительства требовать денегъ и людей, сколько ему угодно, съ другой стороны изъятія отъ податей и службы, основанныя на частныхъ правахъ сословій. И здѣсь надобно возвыситься къ высшему единству націи, положивши въ основаніе правило, что личныя силы и частная собственность составляютъ общее достояніе, и что наоборотъ, общее достояніе проявляется въ частныхъ силахъ и средствахъ. Посредникомъ между этими двумя

[1]) Phil. Rechtsl. II: Das Staatsr. 7. стр. 168—176.

отношеніями служитъ государство въ живомъ взаимнодѣйствіи правительства и подданныхъ. Еслибы одному правительству принадлежало безусловное право взимать подати и повинности, оно сдѣлалось бы собственникомъ всѣхъ народныхъ силъ. Это право принадлежитъ только націи, которая сама себя облагаетъ и вооружаетъ, также какъ она сама собою владѣетъ и управляетъ [1]).

Изъ всего этого ясно, заключаетъ Трокслеръ, съ какой точки зрѣнія надобно смотрѣть на государственное устройство. Всѣ доселѣ существовавшія теоріи образовъ правленія принимали ихъ, какъ внѣшнія формы, отрѣшенно отъ народной жизни. Истинная теорія должна обратить вниманіе на двоякое отношеніе правительства: съ одной стороны, на подчиненіе его высшему единству націи, которой оно состоитъ представителемъ, съ другой стороны, на живое взаимнодѣйствіе съ народомъ, отъ котораго оно никогда не должно отрѣшаться. Гдѣ эти два условія существуютъ, тамъ правленіе можно назвать республиканскимъ или конституціоннымъ; гдѣ этого нѣтъ, тамъ оно впадаетъ или въ деспотизмъ или въ анархію [2]). Затѣмъ, сколькимъ лицамъ ввѣряется правленіе, это—вопросъ второстепенный; главное то, чтобы въ формѣ отражалась сущность [3]). Съ высшей точки зрѣнія, монархія, аристократія и демократія въ существѣ своемъ имѣютъ равно республиканскій характеръ; въ дѣйствительности, онѣ всегда смѣшиваются другъ съ другомъ. Сама природа уничтожаетъ крайности и сводитъ ихъ къ единству. Первоначальною формою человѣческихъ обществъ является монархическая демократія или демократическая монархія. Въ послѣдствіи между ними вдвигается аристократія, которая по природѣ предназначена быть посредницею между монархическимъ началомъ и демократическою основою, черезъ что она становится связующимъ элементомъ государственнаго устройства и совершеннѣйшимъ органомъ національнаго полновластія. Поэтому, эта форма—по преимуществу республиканская и лучшая сама по себѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ самая вредная и опасная, когда она не основана на демократической эволюціи и на началѣ представительства [4]).

Таково политическое ученіе Трокслера. Результатъ, очевидно, остается довольно неопредѣленнымъ. Въ основаніи его воззрѣнія лежитъ вѣр-

---

[1]) Phil. Rechstl. II: Das Staatsr. V. стр. 177—182.
[2]) Тамъ же, стр. 194—196.
[3]) Тамъ же, стр. 189.
[4]) Тамъ же, стр. 196—197.

ная мысль, что въ государствѣ, какъ организмѣ, должно быть живое взаимнодѣйствіе частей, а потому для полноты его развитія требуется участіе всѣхъ его элементовъ въ общей политической жизни. Но для раскрытія этой мысли недостаточно возведеніе всѣхъ частей къ первоначальной ихъ основѣ. Нужна вѣрная оцѣнка отдѣльныхъ элементовъ и точное опредѣленіе взаимныхъ ихъ отношеній, главное же, необходимо истинное пониманіе свободы и той роли, которую она играетъ въ политическомъ организмѣ. А всего этого мы у Трокслера не видимъ. Юридическіе элементы и политическіе, физіологическіе и духовные, все это смѣшивается одно съ другимъ, и надъ всѣмъ возвышается идея націи, какъ вѣчной, духовной субстанціи, изъ которой, по необходимымъ законамъ, истекаютъ всѣ ея опредѣленія. Это—идеалистическій спинозизмъ въ области политики.

Ту же неопредѣленность мы находимъ наконецъ и въ изложеніи началъ частнаго права, послѣдней и низшей сферы человѣческихъ отношеній. И тутъ Трокслеръ возстаетъ противъ двоякой крайности: противъ поклоненія историческимъ правамъ съ ихъ произволомъ и неравенствомъ, и противъ отвлеченнаго построенія внѣобщественнаго состоянія природы, основаннаго на безусловныхъ требованіяхъ свободы и равенства. Одни принимаютъ случайное послѣдствіе за самостоятельное начало, другіе отрѣшаютъ начало отъ дѣйствительности и приписываютъ отдѣльному лицу такую безграничную самостоятельность, какая можетъ принадлежать только всему человѣческому роду. Возводя гражданскія права къ первоначальному ихъ источнику, къ человѣческой природѣ, мы убѣждаемся, что основаніемъ ихъ служатъ естественныя права человѣка. Лице есть проявленіе человѣчества; поэтому и ему принадлежитъ самоопредѣленіе. Свобода и равенство составляютъ основныя свойства человѣка въ его внутренней сущности. Но эта сущность не есть нѣчто отрѣшенное отъ дѣйствительности; она проявляется во внѣшнемъ мірѣ и принимаетъ форму гражданскаго права, въ которомъ господствуютъ несвобода и неравенство. Оба начала, естественное и положительное, находятся во взаимнодѣйствіи, видоизмѣняя другъ друга. Положительное право не можетъ имѣть притязанія на безусловное значеніе, ибо оно существуетъ только во имя естественнаго права. Поэтому, съ измѣненіемъ жизни, историческія права сословій должны уступить мѣсто иному порядку. Но и естественныя права не могутъ требовать безусловнаго признанія, ибо единичное существо есть все таки

подчиненное. Оно составляетъ ограниченное проявленіе высшаго начала. Поэтому ему присвоивается не безграничная и безусловная свобода, а извѣстный кругъ дѣйствія, въ предѣлахъ котораго оно остается самостоятельнымъ и свободнымъ, но который не можетъ расширяться произвольно. А потому нельзя не считать совершенно превратнымъ ученіе, которое начинаетъ съ того, что приписываетъ человѣку безграничную свободу и затѣмъ ограничиваетъ ее извнѣ. Свобода лица ограничивается не извнѣ, а извнутри, самою природою ограниченной личности и ея положеніемъ въ цѣломъ [1]).

Все это совершенно вѣрно, но если мы спросимъ: кѣмъ же опредѣляются границы личной свободы въ частной сферѣ? то не получимъ инаго отвѣта, какъ то, что божественная мудрость и сила положили каждому отдѣльному лицу, также какъ и народамъ, опредѣленный кругъ существованія и дѣятельности. Трокслеръ оговаривается при этомъ, что онъ эти слова разумѣетъ вовсе не въ томъ смыслѣ, въ какомъ принимаютъ ихъ представители реакціоннаго направленія [2]). Но этою оговоркою смыслъ затемняется еще болѣе; ибо естественный порядокъ очевидно не установляетъ такихъ предѣловъ свободы, ихъ которыхъ человѣкъ не можетъ выдти. Лице дѣйствительно ограничено по своей природѣ, но это не мѣшаетъ ему приходить въ безпрерывныя столкновенія съ другими. Разрѣшеніе этихъ столкновеній и опредѣленіе границъ свободы предоставлены человѣческой волѣ. Здѣсь опять мы видимъ совершенную недостаточность естественной основы для вывода началъ права.

Съ помощью этого неопредѣленнаго ограниченія, Трокслеръ признаетъ личную самостоятельность и свободу кореннымъ началомъ частнаго права. Отсюда онъ выводитъ слѣдующія права лицъ: 1) неограниченную свободу мысли, не только внутреннюю, но и во внѣшнихъ проявленіяхъ; 2) свободу воли или право заключать договоры; 3) собственность, вытекающую изъ свободнаго дѣйствія лица на чувственный міръ, и 4) право самозащищенія, которое Трокслеръ признаетъ даже въ отношеніи къ князю и государству, изъ чего онъ выводитъ право гражданъ ходить всегда вооруженными [3]). Какимъ образомъ подобное право можетъ быть совмѣстно съ подчиненіемъ лица цѣлому, остается неизвѣстнымъ. Точно также неопредѣленнымъ остается отношеніе собственности къ го-

---

[1]) Phil. Rechtsl. III: Das Privatr. стр. 217—237.

[2]) Тамъ же, стр. 230 и примѣч.

[3]) Тамъ же, стр. 237—248.

сударству. Мы видѣли выше, что Трокслеръ частную собственность признаетъ только проявленіемъ общей собственности [1]); но дальнѣйшаго развитія этого положенія мы у него не находимъ.

Наконецъ, какъ придатокъ къ частному праву, Трокслеръ излагаетъ общественное право или право частныхъ союзовъ. Онъ раздѣляетъ его на семейное и товарищеское, смотря по тому, что̀ въ немъ преобладаетъ: естественная основа или договорная форма. Въ семейномъ правѣ, онъ справедливо указываетъ на лежащія въ основаніи его естественныя начала и настаиваетъ на томъ, что какъ отношенія супруговъ, такъ и отношенія родителей къ дѣтямъ основаны на взаимности. Но спрашивается: почему же семейство, которое есть органическій союзъ, является придаткомъ личности? Въ системѣ Трокслера, настоящее его мѣсто было между народомъ и личностью. Дѣло въ томъ, что начало семейству полагается добровольнымъ вступленіемъ въ бракъ; поэтому семейный союзъ нельзя было признать независимымъ отъ личной воли, и оставалось только помѣстить его въ видѣ придатка къ частному праву [2]).

Что касается до товарищества, то это начало Трокслеръ считаетъ самою низшею ступенью права, лишенною всякаго существеннаго и живаго содержанія, и всего болѣе предоставленною человѣческому произволу. Трокслеръ видитъ въ немъ одну только форму, пригодную для всякихъ произвольно полагаемыхъ цѣлей [3]). Мы спросимъ опять: почему же товарищеское право стоитъ ниже чисто личнаго права? Въ обоихъ содержаніе дается свободою лица; но въ товариществѣ требуется согласіе нѣсколькихъ, слѣдовательно, оно на столько выше перваго, на сколько общественное начало выше личнаго. И здѣсь очевидно, что Трокслеръ далъ ему неподобающее мѣсто вслѣдствіе того, что онъ право выводитъ изъ естественныхъ опредѣленій и отвергаетъ происхожденіе его изъ личной воли. Такимъ образомъ, недостатки теоріи отражаются и на построеніи системы.

Въ итогѣ, существеннымъ въ ученіи Трокслера можно признать указаніе на связь государства съ народнымъ духомъ и на органическое взаимнодѣйствіе различныхъ его элементовъ. Онъ справедливо нападаетъ на односторонніе воззрѣнія приверженцевъ закона и свободы, но самъ не разрѣшаетъ задачи, ибо противоположности не примиряются воз-

---

[1]) Phil. Rechtsl. II: Das Staatsr. стр. 181.

[2]). Phil. Rechtsl. III: Das Privatr. стр. 249—265.

[3]) Тамъ же, стр. 265—266.

веденіемъ ихъ къ первоначальному источнику. Въ первобытномъ единствѣ сглаживается только опредѣленность началъ, а потому исчезаютъ ясныя очертанія дѣйствительности. Политики на этомъ основать нельзя, хотя въ этой теоріи и заключаются нѣкоторыя вѣрныя мысли.

Также какъ Трокслеръ, Баадеръ старается стать посерединѣ между абсолютизмомъ и либерализмомъ. Онъ еще рѣзче противопоставляетъ органическое развитіе революціонному. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ ищетъ высшей нравственной основы для государственной жизни. Философское его ученіе составляетъ переходъ отъ натуралистическаго идеализма къ нравственному. Самый поворотъ философіи Шеллинга, выразившійся въ *Философскихъ изслѣдованіяхъ о существѣ человѣческой свободы*, совершился главнымъ образомъ подъ вліяніемъ Баадера. Это направленіе высказывается и въ политическихъ воззрѣніяхъ послѣдняго, воззрѣніяхъ, которыхъ онъ впрочемъ не развилъ въ цѣльную систему. Мысли его по этой части разбросаны въ видѣ очерковъ въ отдѣльныхъ статьяхъ [1]). Тѣмъ не менѣе, онѣ заслуживаютъ вниманія, какъ посредствующее звено между натуръ-философіею и нравственнымъ идеализмомъ [2]).

Какъ и всѣ послѣдователи Шеллинга, Баадеръ видитъ въ обществѣ не простое собраніе лицъ, не добровольное соединеніе людей, а естественный организмъ, связанный внутреннею связью. Эта связь есть любовь, которая можетъ быть понята только какъ дѣйствіе внутренней, центральной силы или живущаго въ обществѣ Божества. Любовь даетъ живое единство разнороднымъ элементамъ общественнаго организма, высшимъ и низшимъ, владычествующимъ и подчиненнымъ. Она дѣлаетъ подчиненіе свободнымъ и сообщаетъ власти нравственный характеръ. Безъ нея, послѣдняя превращается въ деспотизмъ, а подчиненіе становится раболѣпствомъ. Любовь есть организующее начало общежитія; но такъ какъ всякая организація состоитъ въ подчиненіи членовъ цѣлому, то очевидно, что она не можетъ исходить изъ самихъ членовъ. Нужна высшая, центральная сила, установляющая общій между ними порядокъ. Чтобы стать органическими частями союза, лица должны

---

[1]) Онѣ изданы Гофманомъ подъ заглавіемъ: Grundzüge der Societätsphilosophie von Franz von Baader. Würzburg 1865.

[2]) Для Русскихъ, ученіе Баадера имѣетъ интересъ еще и потому, что многія изъ его мыслей были заимствованы нашими славянофилами, для которыхъ точкою отправленія была система Шеллинга.

отказаться отъ самоопредѣленія и покорить свою волю высшему органу. Власть составляетъ поэтому коренной элементъ общества. А такъ какъ по природѣ ни одинъ человѣкъ не имѣетъ власти надъ другимъ, то источникомъ власти можетъ быть только само Божество: *нѣсть бо власть аще не отъ Бога.* Отсюда нравственный характеръ власти и необходимость религіозной основы для общежитія. Тѣ, которые хотятъ основать общество на одной человѣческой волѣ, принуждены прибѣгнуть къ голому праву силы: либо къ деспотизму правителя, либо къ деспотизму толпы. Ибо воля человѣка не обязательна для него самого; онъ не можетъ быть связанъ никакимъ добровольнымъ актомъ подчиненія. Во всякомъ случаѣ, изъ этого можетъ произойти только внѣшнее сочетаніе, а не внутреннее, органическое единство. Подобныя общества, лишенныя животворной основы, осуждены колебаться между деспотизмомъ и анархіею [1]).

Съ другой стороны однако, не слѣдуетъ думать, что одинъ носитель власти получаетъ божественное освященіе. Связь любви обнимаетъ собою высшихъ и низшихъ, дѣлая изъ нихъ единый организмъ. Члены столь же необходимы для существованія тѣла, какъ и самая глава. Оба элемента состоятъ Божьею милостью; оба держатся только общимъ подчиненіемъ высшей, божественной волѣ; оба имѣютъ права и обязаны уважать другъ друга. Носитель власти, отрѣшающійся отъ нравственнаго отношенія къ подданнымъ, точно также лишается основы и подрываетъ свои собственные корни, какъ и члены, свергающіе съ себя законную власть. Если революція, нарушающая законное подчиненіе, всегда преступна, то возстаніе противъ произвола и деспотима можетъ быть правомѣрно. Ненарушимость правъ князя есть деспотическое правило. Истинное же начало государственной жизни заключается во взаимной связи между правителемъ и подданными. Если правитель имѣетъ право требовать для себя отъ народа безопасности, неприкосновенности и свободы, то народъ имѣетъ право требовать тѣхъ же правъ отъ правителя. Только ложная политика внушаетъ каждой сторонѣ, что она можетъ увеличить свою силу ослабленіемъ другой. Ослабленіе одной стороны влечетъ за собою разрушеніе связи, а потому ослабленіе обѣихъ. Только крѣпость взаимной связи возвышаетъ совокупную силу частей. Истинная политика должна стремиться къ поддержанію этого единства [2]).

---

[1]) Grundzüge etc. стр. 1—7.

[2]) Тамъ же, стр. 17—19, 22—23.

Но для того, чтобы сплотить органическій союзъ между правителемъ и народомъ, необходимъ между ними посредствующій членъ. Такимъ являются корпораціи. Онѣ стоятъ независимо, какъ отъ воли народной, такъ и отъ произвола власти, а потому способны играть роль посредниковъ между обоими элементами. Въ нихъ отдѣльныя лица находятъ постоянную связь, опору и контроль, а правительство обрѣтаетъ самостоятельное орудіе и вмѣстѣ задержку. Революціонное направленіе новѣйшаго времени, стремящееся къ разрушенію всѣхъ общественныхъ основъ, уничтожаетъ и корпоративныя связи. Но черезъ это, съ одной стороны, народъ превращается въ собраніе безсвязныхъ атомовъ, влекомыхъ всякимъ революціоннымъ вѣтромъ, съ другой стороны, правительство становится деспотическимъ, ибо имѣя дѣло съ отдѣльными лицами, а не съ союзами, оно можетъ легче подавлять сопротивленіе и само принуждено безмѣрно умножать свою дѣятельность. Гдѣ нѣтъ сословій и корпорацій, то есть, гдѣ нѣтъ аристократіи, тамъ и правитель не безопасенъ отъ народа, и народъ отъ правителя; ни тотъ, ни другой не пользуется истинною свободою [1]). Поэтому замѣна средневѣковаго сословнаго представительства новѣйшимъ народнымъ представительствомъ не можетъ породить ничего, кромѣ анархіи. Одно корпоративное начало способно воздержать деспотизмъ, какъ сверху, такъ и снизу [2]).

Таковы, по ученію Баадера, основныя черты органическаго устройства человѣческихъ обществъ. На тѣхъ же началахъ основано и его движеніе. Оно должно совершаться путемъ *эволюціи*, то есть, постепеннаго, органическаго развитія положительныхъ элементовъ общественной жизни, а не *революціи*, то есть, отрицательнаго отношенія къ существующему порядку. Отрицательное движеніе ничего не можетъ произвести, кромѣ анархіи и деспотизма. Человѣкъ отрѣшается здѣсь отъ того органическаго единства, въ которомъ онъ находитъ свое настоящее мѣсто и значеніе; онъ отказываетъ въ повиновеніи власти, которой онъ обязанъ подчиняться. Результатомъ подобныхъ стремленій можетъ быть только общественное разложеніе. Таково современное состояніе европейскихъ обществъ. Но ошибаются тѣ, которые воображаютъ, что они могутъ уничтожить революцію однимъ противодѣйствіемъ. Революція

---

[1]) Grundzüge etc. стр. 24—27.

[2]) Тамъ же, стр. 20.

всегда является признакомъ задержанной эволюціи. Когда положительнымъ силамъ нѣтъ исхода, онѣ принимаютъ разрушительный характеръ. Истинное средство противодѣйствовать революціи состоитъ въ реформахъ. Надобно содѣйствовать органическому развитію общества: тогда революціонныя стремленія исчезнутъ сами собою [1]).

Существенный признакъ эволюціоннаго движенія, въ противоположность революціонному, состоитъ въ уваженіи къ установленнымъ правамъ. Революція стремится уничтожить ихъ, противополагая имъ идеальныя требованія правды, которыя въ ея рукахъ обращаются въ орудія разрушенія. Тоже самое дѣлаютъ и деспоты, которые являются революціонерами сверху. Отсюда всеобщее ополченіе на сословныя привилегіи, характеризующее современный европейскій бытъ. Но идеальныя требованія правды, для того чтобы стать истинною пружиною общественнаго прогресса, должны примыкать къ существующему порядку. Положительное право есть связь, скрѣпляющая общество; на немъ основаны и свобода гражданъ и довѣріе ихъ къ охраняющей ихъ власти. Положительное право составляетъ какъ бы взаимный договоръ всѣхъ частей и членовъ общества; поэтому правительство не въ правѣ уничтожать его одностороннимъ образомъ. Существенная его обязанность состоитъ, напротивъ, въ охраненіи правъ всѣхъ и каждаго. Всякое новое право тогда только имѣетъ силу, когда оно примыкаетъ къ предшествующему. Какъ скоро прерывается законная нить, такъ исчезаетъ юридическое основаніе; вмѣсто права является безправіе. Изъ этого не слѣдуетъ однако, что положительное право должно оставаться закоснѣлымъ, неподвижнымъ порядкомъ, составляющимъ преграду всякому развитію. Оно должно развиваться, но органическимъ путемъ, а не революціоннымъ [2]).

Другое коренное заблужденіе революціонеровъ состоитъ въ томъ, что они лѣкарство отъ всѣхъ золъ видятъ въ перемѣнѣ правительства. Между тѣмъ, главное зло, которымъ страдаютъ современные народы, заключается не въ правительствѣ, а въ самомъ обществѣ; съ послѣдняго надобно начать исправленіе [3]). Революціонное движеніе новѣйшаго времени разрушило не только нравственныя, но и матеріальныя связи, соединяющія людей. Изъ этого развилось совершенно ненормальное отно-

[1]) Grundzüge etc. стр. 38, 43, 48, 72, 78.

[2]) Тамъ же, стр. 60—72.

[3]) Тамъ же, стр. 39.

шеніе неимущихъ къ имущимъ. Низшіе классы, освободившись отъ крѣпостной зависимости, сдѣлались чистыми бездомниками и пролетаріями. Прежнее крѣпостное право замѣнилось болѣе тяжелымъ игомъ денежной аристократіи. Вслѣдствіе замѣны натуральнаго хозяйства денежнымъ, богатство стремится сосредоточиться въ немногихъ рукахъ; капиталисты хотятъ производить дешевле, вслѣдствіе чего заработная плата все понижается, и положеніе рабочихъ становится все хуже. Немудрено, что они подпадаютъ подъ вліяніе якобинцевъ, которые сулятъ имъ облегченіе тяжелой ихъ участи. Справедливыя требованія пролетаріевъ даютъ силу демагогамъ. Но тѣ средства, которыя предлагаютъ революціонеры, могутъ только усилить зло. Еслибы сегодня уничтожилось различіе между богатыми и бѣдными, и состояніе всѣхъ было бы уравнено, то завтра неравенство возникло бы снова въ худшемъ видѣ. Истинное лѣкарство заключается въ возстановленіи корпоротивныхъ связей, которыя не оставляютъ человѣка безпомощнымъ, но дѣлаютъ его органическимъ членомъ общественнаго союза. Черезъ это пролетаріи получатъ и право голоса, котораго они лишены въ современныхъ конституціонныхъ государствахъ. Въ сословныхъ собраніяхъ они могутъ имѣть защитниковъ, которые огласятъ ихъ нужды и предъявятъ ихъ требованія. Съ другой стороны, необходимо органическое соединеніе натуральнаго хозяйства съ денежнымъ. Но всего важнѣе возстановленіе нравственныхъ основъ общественной жизни, въ особенности религіи, которая одна можетъ связать людей самою прочною связью [1]). Христіанство не только установляетъ истинное отношеніе между правителями и подданными, внушая тѣмъ и другимъ чувство взаимной обязанности, но оно развиваетъ и новыя понятія о собственности. Предписывая любовь, какъ высшее правило человѣческой жизни, оно не допускаетъ, чтобы человѣкъ пользовался своимъ имуществомъ, какъ ему заблагоразсудится, по прихотямъ эгоизма: первая обязанность христіанина — помогать ближнему. Христіанство смотритъ на собственность, какъ на должность, какъ на достояніе, ввѣренное человѣку съ цѣлью дѣлать добро. Отсюда проистекаютъ совершенно иныя отношенія имущихъ къ неимущимъ, нежели тѣ, которыя установляются по началамъ эгоистическаго либерализма [2]).

Такимъ образомъ, съ матеріальной стороны, также какъ и съ нравственной, религія должна составлять основу человѣческихъ обществъ.

---

[1]) Grundzüge etc. стр. 79—88.

[2]) Тамъ же, стр. 51—52.

Безъ божественной помощи, человѣкъ коснѣетъ въ эгоизмѣ, и общество стремится къ разложенію. Государство должно быть не безбожнымъ, какъ утверждаютъ нынѣ, а христіанскимъ. Одно христіанство внушаетъ людямъ тотъ духъ любви, который составляетъ органическую связь обществъ. Оно одно въ состояніи гармонически сочетать власть и свободу, возлагая на правителей обязанности, и дѣлая повиновеніе добровольнымъ. Съ паденіемъ первобытныхъ человѣческихъ обществъ, съ постепеннымъ затемненіемъ вложенныхъ въ человѣка высшихъ началъ общежитія, христіанство явилось спасеніемъ человѣчества, и церковь одна осталась хранительницею этихъ началъ [1]). Но и въ церкви, они не вездѣ удержались въ первоначальной ихъ чистотѣ. Въ средніе вѣка, вмѣсто органическаго союза церкви съ государствомъ, возгорѣлась между ними борьба. Католицизмъ стремился подчинить себѣ свѣтское государство. Но злоупотребленія папской власти, въ свою очередь, вызвали реформацію, которая была революціею въ области вѣры; личное начало было поставлено на мѣсто союзнаго. Плодомъ этого движенія было порабощеніе церкви государствомъ. Такимъ образомъ, мы видимъ здѣсь два противоположныхъ стремленія, которыя оба привели къ одностороннимъ результатамъ. Высшее согласіе установилось только въ церкви Восточной, которая одна сохранила и корпоративное управленіе, равно удаленное отъ папскаго деспотизма и отъ протестантскаго подчиненія церкви государству. Эти начала должны сдѣлаться господствующими въ будущемъ [2]).

Таковы воззрѣнія Баадера на государственную жизнь. Они обозначаютъ тотъ шагъ, который сдѣлала политическая мысль подъ вліяніемъ новаго направленія философіи. Одинаково отвергая какъ революціонныя теоріи, такъ и одностороннюю реакцію, Баадеръ старался сочетать противоположныя начала въ высшемъ, органическомъ единствѣ; но, также какъ и у другихъ писателей этой школы, эта попытка осталась весьма недостаточною, тѣмъ болѣе, что Баадеръ ограничился общими указаніями, не касаясь подробностей политической жизни. Основаніе государства онъ видѣлъ въ началѣ власти, и въ силу этого требовалъ отъ подданныхъ подчиненія; но съ другой стороны, онъ на самую власть смотрѣлъ, только какъ на члена общаго организма и приписывалъ народному элементу самостоятельное значеніе. Какъ же сочетаются въ дѣйствительно-

[1]) Grundzüge etc. стр. 31—35, 49—50.

[2]) Тамъ же, стр. 37, 114, 140, 151.

сти эти двѣ противоположности? Вмѣсто практическаго отвѣта, Баадеръ указывалъ на нравственное чувство любви; источникъ же любви онъ полагалъ въ религіи, вслѣдствіе чего онъ требовалъ совокупнаго подчиненія правителей и подчиненныхъ высшей божественной волѣ. Эти основанія далеко не удовлетворительны. Нравственное начало безъ сомнѣнія входитъ въ составъ политической жизни, но соединяясь здѣсь съ началомъ юридическимъ, съ правами и интересами лицъ, оно получаетъ совершенно иной характеръ. Любовь къ отечеству вовсе не то, что христіанская любовь къ ближнему. Религія—начало свободное, а не принудительное; поэтому она можетъ служить нравственною поддержкою, а никакъ не основаніемъ политической связи. Мы подробнѣе разберемъ этотъ вопросъ въ послѣдствіи, когда будемъ говорить о богословской школѣ; здѣсь же достаточно указать на этотъ переходъ отъ натуралистическаго идеализма къ нравственному. Начало власти, которое Баадеръ считалъ центромъ и основою политической жизни, очевидно не могло создать внутренней, органической связи общества; поэтому онъ и принужденъ былъ искать высшаго, связующаго начала въ нравственно-религіозномъ элементѣ.

Столь же недостаточна и развитая Баадеромъ теорія органической эволюціи. Съ одной стороны, нельзя не признать въ ней весьма глубокихъ и вѣрныхъ мыслей: нѣтъ сомнѣнія, что революція всегда служитъ признакомъ задержаннаго развитія, и что противодѣйствовать ей можно только преобразованіями, а не просто силою. Въ этомъ отношеніи Баадеръ стоитъ безконечно выше одностороннихъ реакціонеровъ, которые въ революціонныхъ стремленіяхъ народовъ видятъ только игру человѣческихъ страстей. Но дѣло въ томъ, что человѣческое развитіе не идетъ путемъ органическаго роста, а сопровождается борьбою стараго съ новымъ, борьбою, которая нерѣдко ведетъ къ насиліямъ и переворотамъ. Въ жизни, какъ и въ мысли, отрицательное начало составляетъ условіе движенія. Каждая перемѣна есть отрицаніе прежняго. Можно считать счастливыми тѣ народы, которые избѣгаютъ глубокихъ потрясеній, но нельзя выставлять это всеобщимъ закономъ политической жизни. Мало того: человѣческія общества достигаютъ высшаго единства только путемъ развитія противоположностей. Въ этомъ отношеніи, появленіе односторонняхъ началъ, какъ революціонныхъ, такъ и реакціонныхъ, обозначаетъ обыкновенно шагъ впередъ въ общемъ ходѣ человѣчества; борьба ихъ составляетъ условіе высшаго соглашенія. Эта борьба можетъ принимать

болѣе или менѣе ожесточенный характеръ: политическая мудрость правительствъ и благоразуміе обществъ должны по возможности смягчать проистекающія изъ нея столкновенія; но во всякомъ случаѣ, она составляетъ необходимый элементъ политическаго движенія. Однимъ словомъ, развитіе человѣчества не *органическое*, а *діалектическое*. Государство есть организмъ, но не естественный, а духовный, въ которомъ противоположныя начала стремятся къ самостоятельности, и гармонія является результатомъ борьбы. Проповѣдуемое Баадеромъ органическое сочетаніе противоположностей обозначаетъ только низшую ступень пониманія органическаго единства человѣческихъ обществъ. Тутъ натуралистическое начало преобладаетъ еще надъ идеальнымъ.

3. КРАУЗЕ И ЕГО ШКОЛА.

Между тѣмъ какъ Шеллингъ и Баадеръ переходили отъ натуралистическаго идеализма къ нравственному, другой философъ той же школы, Краузе, старался отстоять самостоятельность отдѣльныхъ элементовъ мірозданія, связавши ихъ понятіемъ объ органическомъ взаимнодѣйствіи всѣхъ частей вселенной. Это было введеніе начала конечнаго въ область натуралистическаго идеализма. Но такъ какъ это начало плохо клеилось съ основною точкою зрѣнія, то ученіе Краузе, едва замѣченное въ свое время, но подогрѣтое нынѣ благодаря стараніямъ его учениковъ, представляетъ болѣе эклектическое сочетаніе разнородныхъ взглядовъ, нежели плодъ цѣльной и послѣдовательной мысли. Вообще, Краузе былъ скорѣе добросовѣстный труженикъ, нежели глубокій мыслитель. Мы не найдемъ у него ни яснаго пониманія, ни геніальнаго разрѣшенія тѣхъ великихъ задачъ, которыя представляются человѣческому уму. Противорѣчія, лежащія въ основаніи натуралистическаго идеализма, у него скрадываются и стушевываются, а не выясняются. Пантеизмъ, вытекавшій изъ *Системы тождества*, замѣняется у него теизмомъ или тѣмъ, что онъ называлъ *панентеизмомъ*; но это воззрѣніе было не столько плодомъ болѣе глубокаго анализа понятій, сколько результатомъ смутнаго стремленія къ сочетанію противоположныхъ опредѣленій. Точно также его органическое единство въ сущности является единствомъ болѣе словъ, нежели мыслей. Вообще, злоупотребленіе словомъ достигаетъ у него весьма значительныхъ размѣровъ. Онъ изобрѣлъ даже особенный лексиконъ, отчасти вслѣдствіе желанія замѣнить всѣ иностранныя слова

чисто нѣмецкими, отчасти же вслѣдствіе того, что онъ ни на какомъ языкѣ не могъ найти выраженій, соотвѣтствующихъ его понятіямъ. Но подъ этою новою терминологіею скрывается большею частью только отсутствіе понятій. Въ наше время, при всеобщемъ упадкѣ философской мысли и замѣнѣ послѣдовательности эклектизмомъ, воззрѣнія Краузе, особенно въ обработкѣ его учениковъ, должны были пріобрѣсти бо̀льшую или меньшую популярность. Тутъ дается угождающій всѣмъ результатъ, безъ строго логической подготовки.

Для насъ Краузе особенно замѣчателенъ тѣмъ, что онъ полнѣе, нежели всѣ другіе философы этой школы, разработалъ ученіе о правѣ и государствѣ. Философія права подвергалась у него неоднократной передѣлкѣ. Въ *Основаніи естественнаго права* (Grundlage des Naturrechts), изданномъ въ 1803 году, онъ развивалъ идею права, какъ органической совокупности всѣхъ *внѣшнихъ* условій разумной жизни. Въ послѣдствіи, онъ самъ нашелъ это воззрѣніе одностороннимъ и пришелъ къ понятію о правѣ, какъ совокупности не только внѣшнихъ, но и *внутреннихъ* условій разумной жизни; ибо иначе, говоритъ онъ, не объясняются ни внутренняя правда человѣка, ни божественная правда, составляющая одно изъ основныхъ свойствъ Верховнаго Существа [1]). Эти начала онъ развилъ въ *Очеркѣ системы философіи права или естественнаго права* (Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts oder des Naturrechts), изданномъ въ 1828 году. Это—главное его сочиненіе по этой части.

Въ изложеніи философіи права, Краузе, какъ и во всѣхъ своихъ другихъ изслѣдованіяхъ, идетъ двоякимъ путемъ: аналитическимъ и синтетическимъ. Первая метода, отправляясь отъ обыкновенныхъ понятій, приводитъ насъ къ первоначальной основѣ всего сущаго, къ Божеству; вторая, идя обратнымъ ходомъ, изслѣдуетъ самыя свойства Божества и выводитъ изъ нихъ все мірозданіе. Первый путь—предварительный, второй—истинно философскій [2]).

Такимъ образомъ, у Краузе, также какъ у Шеллинга, источникомъ и верховнымъ началомъ всякаго познанія является Божество, какъ *основа* всего сущаго [3]). Но Краузе понимаетъ Божество не какъ чистое тождество, а какъ Существо или Сущность по преимуществу (Wesen).

---

[1]) Abriss d. Syst. d. Phil. d. Rechts, Vorrede.

[2]) Abriss etc. Grundl. der Rechtsphil. 1 Th. anal. Grundl. 2 Th. synth. Grundl.

[3]) Тамъ же, 1 Th. 2 Abschn.

Это Существо одарено разумомъ и волею; оно все въ себѣ содержитъ, однако отличается отъ содержимаго. Внѣ Бога нѣтъ ничего; иначе онъ не былъ бы абсолютнымъ. Но ограниченное, конечное, условное, составляетъ только подчиненную его часть; оно находится *въ* немъ, *подъ* нимъ и *черезъ* него (in, unter und durch Ihn), не будучи однако тождественнымъ съ тѣмъ безконечнымъ и безусловнымъ началомъ, которое образуетъ самую его сущность. Такимъ образомъ, Божество является въ двоякомъ видѣ: съ одной стороны, какъ обнимающее собою все (опредѣленіе, которое Краузе обозначаетъ изобрѣтеннымъ имъ словомъ *Orwesen*), съ другой стороны, какъ *Первоначальное Существо* (Urwesen), все въ себѣ и изъ себя производящее, но возвышающееся надъ произведеннымъ. Въ Первоначальномъ Существѣ нѣтъ ничего, кромѣ чистаго положенія; отрицаніе является только въ ограниченномъ бытіи. Но чистое положеніе не есть чистое тождество: въ немъ отличаются: 1) первоначальная сущность (Urwesenheit) или единство, которое представляетъ отношеніе къ себѣ (самость, Selbheit) или самосознаніе; 2) всецѣлость или всеобъемлемость (Ganzheit), которая, какъ тождественная съ отношеніемъ къ себѣ, есть самоощущеніе; наконецъ, 3) сочетаніе того и другаго (Vereinwesenheit).

Въ Божествѣ, эти верховныя опредѣленія сливаются въ единой, положительной, тождественной съ собою сущности; въ мірѣ же, эти самыя опредѣленія являются противоположными другъ другу, слѣдовательно ограниченными и условными. Въ этой формѣ, они представляются какъ разумъ, природа и наконецъ человѣчество, составляющее сочетаніе двухъ первыхъ. Каждый изъ этихъ элементовъ, изображая собою одну изъ сторонъ божественной сущности, самъ въ себѣ безконеченъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ, будучи ограниченнымъ, онъ заключаетъ въ себѣ и конечность. Это сочетаніе противоположныхъ началъ выражается въ томъ, что безконечная сущность каждаго изъ нихъ внутри себя распадается на безчисленное множество отдѣльныхъ существъ или особей, имѣющихъ всякое свою самостоятельность и свое опредѣленное значеніе. Особи же, въ свою очередь, съ одной стороны, выражаютъ собою извѣстное проявленіе безконечной сущности, вслѣдствіе чего онѣ не рождаются и не преходятъ; съ другой стороны, онѣ сами проявляются въ безконечномъ рядѣ отдѣльныхъ, исключающихъ другъ друга состояній: единая, вѣчная, индивидуальная ихъ сущность представляется *во времени*. Въ этомъ состоитъ жизнь каждаго отдѣльнаго существа, жизнь, которая вмѣс-

тѣ съ тѣмъ составляетъ часть единой божественной жизни, представляющей проявленіе во времени единой божественной сущности. Ибо Божество не есть только вѣчная, неизмѣнная, тождественная съ собою сущность; оно вмѣстѣ съ тѣмъ—жизнь, дѣятельность, воля; но эта жизнь составляетъ лишь низшую, подчиненную сторону его естества. Каждый моментъ времени представляетъ опредѣленное, самобытное выраженіе божественной сущности; всѣ же моменты въ совокупности имѣютъ цѣлью полное ея представленіе во времени. Сущность, какъ цѣль развитія, есть *добро*, которое поэтому едино и заключаетъ въ себѣ всѣ блага отдѣльныхъ существъ. Такимъ образомъ, все мірозданіе представляетъ собою единый, живой организмъ, въ которомъ всѣ части связаны другъ съ другомъ. Каждая изъ нихъ, сохраняя свою самостоятельность, находится въ органическихъ отношеніяхъ къ другимъ, и всѣ живутъ общею жизнью, которая ничто иное какъ жизнь самого Божества, или подчиненная сторона единой, вѣчной, неизмѣнной божественной сущности [1]).

Таковы основныя черты метафизической теоріи Краузе. Сходство ея съ ученіемъ Шеллинга очевидно. *Система тождества* развивается здѣсь въ полный циклъ самостоятельныхъ, но связанныхъ между собою опредѣленій. Краузе, также какъ и самъ Шеллингъ, понялъ невозможность остановиться на понятіи объ абсолютномъ, какъ чистомъ тождествѣ. Согласно съ началами идеализма, онъ прямо опредѣлилъ абсолютное, какъ субъектъ. Онъ понялъ также необходимость отличить первоначальную сущность отъ послѣдующихъ опредѣленій, что̀ сдѣлалъ и Шеллингъ въ позднѣйшую эпоху своей дѣятельности. Но остановясь на понятіи о Божествѣ, какъ первоначальной основѣ сущаго, и придавая послѣдующимъ опредѣленіямъ лишь подчиненное значеніе, Краузе все таки становился на ограниченную точку зрѣнія натуралистическаго идеализма, а потому всѣ сопряженныя съ этимъ воззрѣніемъ противорѣчія неизбѣжно должны были отразиться на его ученіи.

Прежде всего непонятно, въ силу чего развиваются подчиненныя опредѣленія въ первоначальной основѣ, которая сама по себѣ составляетъ абсолютное цѣлое. Если все въ ней положительно, а отрицаніе является только въ подчиненной области, то спрашивается: откуда берется отри-

---

[1]) Abriss etc. Grundl. der Rechtsphil. 2 Th. 1 Abtheil. Cp. Lebenlehre und Philos. der Geschichte, 1 Th. 1 Abtheil.

ланіе? Ясно, что оно должно лежать уже въ первоначальной основѣ, во взаимномъ отношеніи различныхъ ея опредѣленій. Верховный Разумъ и Природа, по собственному ученію Краузе, ничто иное какъ обѣ стороны Первоначальнаго Существа, но уже не слитыя въ первобытномъ единствѣ, а въ силу отрицанія получившія самостоятельность, а потому исключающія другъ друга. Но въ такомъ случаѣ въ нихъ слѣдуетъ видѣть не подчиненныя только части, а развитіе совокупной сущности абсолютнаго; слѣдовательно, они являются равноправными первоначальной основѣ. Когда Краузе говоритъ, что Богъ *есть* и *содержитъ въ себѣ* міръ, когда онъ утверждаетъ, что разумъ и природа находятся *въ немъ* и *подъ нимъ*, то въ этомъ можно видѣть только стараніе примирить пантеизмъ и теизмъ болѣе сочетаніемъ словъ, нежели понятій. Шеллингъ глубже взглянулъ на разумное отношеніе различныхъ опредѣленій божественной сущности, когда онъ въ позднѣйшій періодъ своей дѣятельности поставилъ Верховный Разумъ на ряду съ Первоначальною Силою. Онъ слѣдовалъ здѣсь и высшему развитію религіознаго сознанія въ человѣчествѣ. Христіанская церковь, опираясь на реченіе: *и Богъ бѣ Слово*, провозгласила единосущность Верховнаго Разума и Творческой Силы. Можно сказать, что въ этомъ отношеніи точка зрѣнія Краузе соотвѣтствуетъ аріанству.

Еще менѣе Краузе понялъ значеніе четвертаго, конечнаго опредѣленія абсолютной сущности—Духа, соглашающаго противоположности и приводящаго всѣ различія къ единству конечной цѣли. У него, представителемъ этого начала является человѣчество, но не какъ особый элементъ міросданія, а просто какъ внѣшнее совпаденіе разума и природы. Краузе изображаетъ отношеніе трехъ опредѣленій Божества, Первоначальнаго Существа, Разума и Природы, въ видѣ трехъ захватывающихъ другъ друга круговъ [1]). Четвертаго элемента вовсе нѣтъ, между тѣмъ какъ онъ то и составляетъ связь остальныхъ. Вся система Краузе основана на преобладаніи первоначальнаго единства, тогда какъ высшее единство есть конечное, ибо оно заключаетъ въ себѣ всю полноту и все безконечное разнообразіе опредѣленій, уже приведенныхъ къ согласію.

Отдѣливши такимъ образомъ послѣдующія опредѣленія отъ первоначальнаго Существа, Краузе снова однако сливаетъ ихъ въ одно понятіемъ о жизни. Здѣсь вполнѣ проявляется внутреннее противорѣчіе принятыхъ имъ началъ. По его теоріи, Первоначальное Существо отличает-

[1]) См. Philos. der Gesch. Fig. 1 въ таблицѣ:

ся отъ Разума, Природы и Человѣчества именно тѣмъ, что въ немъ нѣтъ отрицанія, нѣтъ исключающихъ другъ друга различій. Слѣдовательно, къ нему неприложимо понятіе о жизни, которая представляетъ развитіе единой сущности въ рядѣ слѣдующихъ другъ за другомъ и исключающихъ одно другое состояній. Между тѣмъ, Краузе приписываетъ жизнь не только Разуму, Природѣ и Человѣчеству, но и Первоначальному Существу. Онъ даже во всемъ видитъ единую божественную жизнь, которой опредѣляющимъ началомъ является единая божественная сила или воля, развивающая безконечную божественную сущность въ безконечномъ рядѣ временныхъ опредѣленій. Это—невольное возвращеніе къ неразлучному съ натуралистическою точкою зрѣнія пантеизму. Какъ скоро первоначальное единство признается верховнымъ началомъ бытія, а послѣдующимъ опредѣленіямъ дается только подчиненное значеніе, такъ самостоятельность послѣднихъ исчезаетъ, какъ бы мы ни старались ее удержать.

При такомъ воззрѣніи не остается мѣста для свободы подчиненныхъ существъ. Хотя Краузе старается отстоять это начало, но опять же болѣе на словахъ, нежели на дѣлѣ. По его понятію, свобода есть внутреннее самоопредѣленіе, то есть, слѣдованіе закону внутренней необходимости; это—способъ представленія божественной сущности во времени. Поэтому свобода не противополагается необходимости: свобода ничто иное какъ форма, черезъ которую возможенъ переходъ необходимаго, то есть, существеннаго, въ дѣйствительность. Абсолютно она принадлежитъ только Божеству; подчиненныя же существа, нося въ себѣ часть божественной сущности, обладаютъ также свободою, но ограниченною [1]). На этомъ основаніи Краузе приписываетъ свободу точно также природѣ и безсознательнымъ ея опредѣленіямъ, какъ и разуму и человѣку [2]). Съ другой стороны, онъ свободу отдѣльныхъ существъ безусловно подчиняетъ свободѣ божественной, такъ какъ первая составляетъ только часть послѣдней. Рѣшеніе божественной воли, въ каждый моментъ времени, всецѣло опредѣляетъ всю жизнь конечныхъ существъ, сообразно съ общимъ, безусловнымъ порядкомъ представленія божественной сущности во времени, а также и съ предъидущими и послѣдующими временными опредѣленіями, притомъ не только какъ предвѣдѣніе, но и какъ Провидѣніе [3]). Спраши-

---

[1]) Abriss etc. стр. 38—40.

[2]) Philos. der Geschichte, стр. 133, 135.

[3]) Abriss etc. стр. 39—40, 62—63. Phil. des Gesch. I Th. 1 Abth. стр. 74, 88—89.

вается: какое значеніе имѣетъ тутъ оговорка, что опредѣляя такимъ образомъ свободу конечныхъ существъ, Богъ все таки ея не отрицаетъ и не уничтожаетъ?

Столь же несостоятельна попытка Краузе объяснить существованіе зла въ мірѣ. Зло, также какъ и свобода, предполагаетъ отрицательное начало, возможность отрѣшиться отъ своей основы и произвести нарушеніе порядка. Между тѣмъ, въ системѣ Краузе, все мірозданіе представляетъ единый организмъ, въ которомъ всѣ части обусловливаются другъ другомъ. Каждое отдѣльное существо, будучи самостоятельнымъ, находится въ органическихъ отношеніяхъ ко всѣмъ другимъ. Все это составляетъ проявленіе единой божественной сущности, сообразно съ общимъ планомъ Провидѣнія. Откуда же можетъ произойти нарушеніе порядка? Краузе объясняетъ зло тѣмъ, что въ жизни конечныхъ существъ проявляются всѣ основныя опредѣленія сущности, слѣдовательно и частное ея отрицаніе, а также и послѣдующее отрицаніе этого отрицанія; частное же отрицаніе сущности выражается въ недостаткѣ и въ извращеніи. Это и составляетъ зло въ обширномъ смыслѣ (das Uebel), обнимающее собою какъ физическое зло, такъ и нравственное; послѣднее (das Böse) есть только отдѣльный видъ общаго зла, въ приложеніи къ волѣ [1]).

Недостаточность этого объясненія очевидна. Частное отрицаніе сущности, вытекающее изъ ограниченности отдѣльныхъ существъ, порождаетъ только недостатокъ, умѣщающійся въ общемъ порядкѣ, а никакъ не извращеніе этого порядка. Каждое ограниченное существо занимаетъ свое опредѣленное мѣсто въ цѣломъ; его ограниченность не мѣшаетъ ему подчиняться общимъ законамъ, управляющимъ этимъ цѣлымъ, и состоять въ опредѣленной связи съ другими существами. То, что мы называемъ физическимъ зломъ, не есть извращеніе порядка; это—только послѣдствіе общаго порядка, постигающее жизнь ограниченнаго существа. Нравственное зло, напротивъ, является тамъ, гдѣ свободное существо самовольно выступаетъ изъ порядка, отрицая не только чужую, но и свою собственную сущность. Въ системѣ натуралистическаго идеализма нравственный вопросъ не находилъ себѣ мѣста. Поэтому Краузе приравниваетъ нравственное зло къ физическому, также какъ онъ свободу одинаково приписывалъ безсознательнымъ произведеніямъ природы и разумному естеству человѣка.

---

[1]) Abriss etc. стр. 55—57. Phil. der Gesch. I Th. 1 Abth. стр. 91—103.

Съ невѣрнымъ пониманіемъ свободы связано наконецъ и совершенно ложное понятіе о правѣ. Краузе опредѣляетъ право, какъ *организмъ или органическую совокупность всѣхъ временныхъ, зависящихъ отъ свободы условій разумной жизни.* Это опредѣленіе выводится изъ самаго понятія о божественной жизни, которая представляетъ развивающійся во времени организмъ. Всѣ части этого организма находятся во взаимной зависимости или обусловливаются другъ другомъ. Нѣкоторыя изъ этихъ условій вѣчны, ибо они истекаютъ изъ вѣчныхъ началъ божественной сущности; другія имѣютъ временное значеніе, какъ условія измѣняющейся жизни. Изъ послѣднихъ, иныя постоянны и необходимы, а потому не зависятъ отъ свободы; другія же измѣняются, а потому состоятъ въ зависимости отъ свободы. Эти послѣднія и составляютъ область права. Такимъ образомъ, право есть прежде всего одно изъ основныхъ свойствъ Божества. Въ этомъ верховномъ, абсолютномъ правѣ содержится право каждаго ограниченнаго существа, а такъ какъ всѣ эти права составляютъ части единаго цѣлаго, находящіяся во взаимной зависимости, то они представляютъ собою единый организмъ [1]).

Краузе сравниваетъ это понятіе съ опредѣленіемъ римскихъ юристовъ, которые подъ именемъ правды разумѣли постоянную волю воздавать каждому свое. То, что каждое существо можетъ назвать *своимъ*, говоритъ онъ, ничто иное какъ совокупность зависящихъ отъ свободы условій разумной жизни. Это и есть то, что Богъ, въ высшей своей правдѣ, удѣляетъ всѣмъ существамъ. Отдѣльное же разумное существо, въ своей ограниченной сферѣ, обязано установлять эти условія прежде всего для самого себя, что̀ составляетъ область внутренняго права, а затѣмъ и для всѣхъ другихъ: послѣднее, въ совокупности съ тѣмъ, что̀ оно получаетъ отъ другихъ, составляетъ область внѣшняго права [2]). Отсюда ясно, что свободою отнюдь не исчерпываются содержаніе и цѣль права. Свобода есть только способъ осуществленія этого начала. Полное же содержаніе права опредѣляется общею цѣлью жизни разумнаго существа—осуществленіемъ разумной его природы или достиженіемъ его назначенія, однимъ словомъ, добромъ. Та сторона добра, которая является въ видѣ безусловнаго требованія или закона для разумной воли, составляетъ

---

[1]) Abriss etc. стр. 42—47.

[2]) Тамъ же, стр. 47, 49.

предметъ нравственности; условная же сторона этого начала, на сколько она зависитъ отъ свободы, образуетъ область права [1]).

Касательно этого опредѣленія права, надобно прежде всего замѣтить, что оно неточно выведено изъ основаній системы. Если свобода есть только способъ осуществленія во времени божественнаго естества, если, какъ сказано выше, между нею и необходимостью нѣтъ существеннаго различія, то невозможно выдѣлить свободныя условія изъ необходимыхъ и составить изъ первыхъ особую систему отношеній. Тутъ нѣтъ органическаго начала, а есть только произвольное раздѣленіе. Въ Божествѣ, во всякомъ случаѣ, такое различіе немыслимо; слѣдовательно, по теоріи Краузе, и въ человѣкѣ.

Затѣмъ, изъ системы Краузе не видать, почему право относится единственно къ разумнымъ существамъ, а не къ другимъ. Свободу онъ приписываетъ точно также природѣ, какъ и разуму; развитіе сущности или достиженіе назначенія точно также прилагается къ безсознательнымъ предметамъ, какъ и къ разумнымъ лицамъ: всѣ они составляютъ части единой божественной сущности. Если право состоитъ въ установленіи условій необходимыхъ для жизни каждаго отдѣльнаго существа, то и вещи имѣютъ права. Въ такомъ случаѣ, человѣкъ обязанъ установлять условія необходимыя для жизни растеній, также какъ и для себѣ подобныхъ. Это признаетъ и самъ Краузе, когда онъ говоритъ, что „совокупная жизнь должна быть опредѣлена свободою такъ, какъ этого требуетъ возникновеніе, развитіе и сохраненіе вещей, ибо вещи, которыя имѣютъ жизненную существенность, то есть, доброту и красоту, составляютъ часть представленія божественной сущности въ жизни [2])“. Если же Краузе, не смотря на то, приписываетъ права только людямъ надъ вещами, а не вещамъ надъ людьми, то въ этомъ можно видѣть одну лишь непослѣдовательность.

Но допустивши эти произвольныя ограниченія въ выводѣ права, мы все таки получимъ совершенно недостаточное опредѣленіе этого начала. Понятіе объ *условіяхъ* до того широко, что оно не представляетъ никакой твердой точки опоры для мысли. Назначеніе разумнаго существа опредѣляетъ всю его жизнь, всю совокупность его дѣятельности. Религія, наука, искусство, промышленность, нравственность, все это—

---

[1]) Abriss etc. стр. 73, 42.

[2]) Тамъ же, стр. 88.

необходимыя условія для исполненія человѣческаго назначенія; все это— различныя стороны человѣческаго естества, которыя обусловливаются другъ другомъ. Слѣдовательно, всѣ эти отрасли составляютъ части права, которое, въ силу этого начала, должно опредѣлять, напримѣръ, отношеніе науки къ религіи или отношеніе различныхъ наукъ другъ къ другу, или взаимныя отношенія любви, что̀ признаетъ и самъ Краузе [1]). Очевидно, что тутъ происходитъ полнѣйшее смѣшеніе понятій. Менѣе всего возможно отдѣлить въ этой системѣ право отъ нравственности. Самъ Краузе говоритъ, что содержаніе права опредѣляется совокупною цѣлью человѣка, въ чемъ заключаются и свобода, и нравственная воля и добродѣтельная жизнь [2]). Мы увидимъ далѣе тщетныя попытки учениковъ Краузе отдѣлить эти двѣ области одну отъ другой.

Опредѣленіе права не формальною областью внѣшней свободы, а цѣлью и назначеніемъ человѣка даетъ безмѣрное расширеніе и личному, субъективному праву. *Своимъ* считается не то, что непосредственно связано съ личностью или пріобрѣтено свободною дѣятельностью, а все, что нужно для достиженія цѣли. Человѣкъ, по этому воззрѣнію, имѣетъ право на все, что для него полезно, и другіе обязаны удовлетворять этому требованію; а такъ какъ право, въ своемъ основаніи, составляетъ часть вѣчной, божественной сущности, то это требованіе является безусловнымъ [3]). Понятно, какіе размѣры получаетъ здѣсь личное право. Человѣку приписывается право на всѣ условія потребныя для здоровья, для силы и красоты жизни, какъ то, на удобное жилище, даже съ дворомъ и садомъ, на вкусную пищу, на одежду, служащую не только для прикрытія, но и для украшенія тѣла, притомъ сообразно съ личными потребностями каждаго [4]). Онъ получаетъ право и на всѣ условія необходимыя для духовнаго развитія, на нравственное воспитаніе, на умственное образованіе, соотвѣтствующее его способностямъ, наконецъ, на устраненіе всякихъ внѣшнихъ несчастій [5]). А такъ какъ сущность всѣхъ людей одна, и различія проявляются только въ предѣлахъ общаго назначенія, то отсюда вытекаетъ равное для всѣхъ право на удовлетвореніе всѣхъ жизненныхъ потребностей; для государства же рождается обязан-

---

[1]) Abriss etc. стр. 158.

[2]) Тамъ же, стр. 73.

[3]) Тамъ же, стр. 96.

[4]) Тамъ же, стр. 156, 166.

[5]) Тамъ же, стр. 117, 149, 150; ср. Philos. d. Gesch. стр. 184—186.

ность равномѣрнаго распредѣленія всѣхъ жизненныхъ благъ, сообразно съ личными потребностями каждаго [1]). Весь соціализмъ лежитъ въ этихъ началахъ. Если Краузе не вывелъ изъ нихъ всѣхъ вытекающихъ изъ нихъ послѣдствій, если ученики его, какъ увидимъ далѣе, старались оградить свою систему отъ всякой соціалистической примѣси, то въ этомъ опять же можно видѣть только непослѣдовательность. Опредѣленіе права не свободою, а высшею цѣлью человѣка неизбѣжно ведетъ къ абсолютнымъ, идеальнымъ требованіямъ, которыя, въ свою очередь, влекутъ за собою не огражденіе самостоятельности лица, а напротивъ, полное подчиненіе личнаго начала общему. Это явствуетъ изъ самой этой теоріи. Ибо, если съ одной стороны, вслѣдствіе опредѣленія права цѣлью, личное право расширяется безмѣрно, то съ другой стороны, въ силу того же начала, оно на столько же стѣсняется. Праву соотвѣтствуетъ обязанность, и то, что одинъ можетъ требовать, то другой обязанъ давать. По ученію Краузе, въ силу органической связи между всѣми частями права, самое требованіе перестаетъ быть личнымъ дѣломъ человѣка: его право есть вмѣстѣ съ тѣмъ и его обязанность, ибо оно составляетъ существенную часть общаго организма всѣхъ правъ. На этомъ основаніи, каждый можетъ требовать отъ другаго, чтобы онъ не только пользовался своимъ правомъ, но и пользовался, какъ слѣдуетъ [2]). Такъ какъ личная область, предоставленная дѣятельности каждаго, опредѣляется не свободою, а цѣлью, то человѣкъ имѣетъ право дѣлать единственно то, что само по себѣ правомѣрно, и что согласно съ органическимъ единствомъ всей человѣческой дѣятельности [3]). Отсюда принадлежащее каждому *право опеки* надъ всѣми, кто своего собственнаго или чужаго права не знаетъ, не требуетъ или не уважаетъ [4]).

Понятно, что съ этими началами несовмѣстно неограниченное право собственности надъ вещами. Собственность, по ученію Краузе, опредѣляется цѣлью; она простирается не далѣе того, что̀ нужно для достиженія цѣли, которой она служитъ [5]). Поэтому и потребленіе вещей допускается лишь на столько, на сколько это необходимо для данной цѣли, и притомъ имѣя въ виду, чтобы сообразно съ порядкомъ посте-

---

[1]) Abriss etc. стр. 143, 173, 174.
[2]) Тамъ же, стр. 99.
[3]) Тамъ же, стр. 138.
[4]) Тамъ же, стр. 139.
[5]) Тамъ же, стр. 105.

пеннаго осуществленія разумныхъ жизненныхъ цѣлей человѣка, были обезпечены всѣ разумныя цѣли всѣхъ отдѣльныхъ лицъ [1]). Такимъ образомъ, право собственности каждаго ставится въ полную зависимость отъ потребностей всѣхъ другихъ. Хотя при первоначальномъ установленіи собственности, въ состояніи природы, Краузе и допускаетъ произвольное право занятія, но онъ требуетъ, чтобы при соединеніи людей въ общество, это фактическое владѣніе было опредѣлено сообразно съ закономъ равномѣрнаго удовлетворенія потребностей всѣхъ [2]). Абсолютное требованіе права состоитъ въ томъ, чтобы всѣ люди были поставлены ко всѣмъ вещамъ въ такія отношенія, чтобы каждому даны были всѣ условія необходимыя для достиженія всѣхъ его жизненныхъ цѣлей [3]). Очевидно, что понятіе о собственности тутъ исчезаетъ.

Не смотря на всѣ эти вытекающія изъ его ученія послѣдствія, Краузе старается отстоять личное начало въ общественной жизни. Понятіе объ организмѣ приводитъ его къ тому, что часть, состоя въ органическихъ отношеніяхъ къ цѣлому, должна однако сохранять относительную самостоятельность. Но въ опредѣленіи характера этихъ органическихъ отношеній мы видимъ у него значительное колебаніе и даже совершенно противорѣчащіе другъ другу взгляды. Съ одной стороны, божественная сущность проявляется прежде всего въ природѣ и разумѣ, которые за тѣмъ, въ свою очередь, распадаются на подчиненныя, собирательныя или единичныя, вещи и лица. Изъ этого можно заключить, что каждый членъ происходитъ отъ того цѣлаго, къ которому онъ примыкаетъ, и состоитъ къ нему въ такой же зависимости, въ какой весь міръ находится въ отношеніи къ верховному Божеству. Дѣйствительно, Краузе, вслѣдъ за Аристотелемъ, говоритъ, что собирательное лице, или общество, какъ цѣлое, стоитъ выше, и по природѣ, если не всегда по времени, существуетъ *прежде* своихъ членовъ [4]). Но съ другой стороны, такъ какъ въ силу натуралистическаго возрѣнія во всемъ дѣйствуетъ первоначальная основа, то есть, Божество, то Краузе вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что единичныя существа происходятъ *непосредственно* отъ Божества. Въ порядкѣ общественныхъ отношеній, они составляютъ *основаніе*, на которомъ воздвигаются уже дальнѣйшіе, восполняющіе личность союзы.

---

[1]) Abriss etc. стр. 106.

[2]) Тамъ же, стр. 141, 142, 173.

[3]) Тамъ же, стр. 89.

[4]) Тамъ же, ср. 81, 82; ср. Phil. d. Gesch. стр. 181.

Вслѣдствіе этого, личное право каждаго должно оставаться неприкосновеннымъ, восполняясь только органическими отношеніями къ другимъ [1]). А такъ какъ рядомъ съ этимъ утверждается, что и собирательныя лица сами непосредственно происходятъ отъ Бога и непосредственно носятъ въ себѣ свое безусловное внутреннее право [2]), то очевидно, что изъ всего этого нельзя вывести никакого твердаго начала для опредѣленія взаимныхъ отношеній цѣлаго и частей. Вмѣсто органической связи, проистекающей изъ свойства самихъ вещей, мы имѣемъ самостоятельныя единицы, связанныя только первоначальною, производящею основою. Положеніе Аристотеля, что государство по природѣ предшествуетъ отдѣльному лицу и стоитъ выше его, вытекаетъ изъ идеи, какъ конечной цѣли развитія: высшее, говоритъ Аристотель, есть цѣль. У Краузе, напротивъ, какъ мы видѣли, присущее идеализму начало цѣли весьма недостаточно развито. Онъ прилагаетъ его къ праву, гдѣ оно вовсе неумѣстно, но не выясняетъ настоящаго его значенія. Отношенія частей къ цѣлому опредѣляются все таки не внутреннею идеею, а первоначальною основою. Отсюда неизбѣжныя колебанія и противорѣчія взглядовъ. Личная свобода то является опредѣляющимъ началомъ всего общественнаго быта, то напротивъ вполнѣ подчиняется общественнымъ требованіямъ.

Вслѣдствіе этого, положеніе человѣка въ обществѣ понимается то такъ, то иначе. Съ одной стороны, Краузе утверждаетъ, что человѣкъ имѣетъ право дѣйствовать во всей своей жизненной области и для совокупной своей жизненной цѣли *по собственному выбору*, пользуясь внутреннею и внѣшнею свободою [3]); съ другой стороны онъ говоритъ, что членамъ общества можетъ быть предоставлено право на извѣстное занятіе только подъ условіями способности, силы, умѣнія и надлежащаго упражненія, притомъ лишь на столько, на сколько это занятіе сообразно съ цѣлымъ организмомъ общественной жизни. Общество должно устроить свои юридическія отношенія такъ, чтобы каждый его членъ имѣлъ непремѣнно извѣстное главное занятіе; чтобы онъ пріобрѣлъ для этого достаточно способности, силы и умѣнія; чтобъ онъ упражнялся въ немъ надлежащимъ образомъ; наконецъ, чтобъ онъ былъ опредѣленъ къ извѣстному занятію и исполнялъ его [4]). Мы видѣли уже присвоенное обществу

---

[1]) Abriss etc. стр. 135.
[2]) Тамъ же, 178, 181.
[3]) Тамъ же, стр. 164.
[4]) Тамъ же, стр. 139.

право опеки надъ лицами, право, сопровождаемое принужденіемъ и имѣющее въ виду установленіе не только правомѣрныхъ внѣшнихъ отношеній, но и правомѣрнаго образа мыслей [1]). Какъ самостоятельное существо, получающее свое право непосредственно отъ Бога, человѣкъ не долженъ слѣпо подчинять свою волю волѣ какого бы то ни было лица или общества; но съ другой стороны, онъ обязанъ допускать всѣ тѣ ограниченія личнаго права, которыя требуются общественнымъ бытомъ, и если онъ этого не дѣлаетъ, онъ подвергается принужденію [2]).

Тѣже противорѣчія являются и въ ученіи о происхожденіи обществъ. Первое требованіе права, говоритъ Краузе, состоитъ въ томъ, чтобы согласіе воль вытекало свободно изъ внутренняго рѣшенія каждаго. Поэтому договоръ составляетъ необходимую форму соединенія людей въ общественные союзы [3]). Но съ другой стороны, воля тогда только правомѣрна, когда содержаніе ея правомѣрно. Воля не установляетъ права, а составляетъ только форму его проявленія. Поэтому не право установляется договоромъ, а договоръ получаетъ свою силу отъ права [4]). Право существуетъ и установляется независимо отъ случайной воли лицъ [5]). Какъ проистекающій непосредственно отъ Бога, общественный союзъ конечныхъ существъ въ основаніи своемъ непроизволенъ и только частью зависитъ отъ свободы [6]). Поэтому онъ можетъ требовать отъ отдѣльныхъ лицъ непремѣннаго вступленія въ союзъ и подчиненія установленному обществомъ праву [7]).

Всѣ эти противорѣчія проистекаютъ изъ стремленія сочетать противоположные элементы въ высшемъ единствѣ, при отсутствіи всякихъ твердыхъ основаній для подобнаго сочетанія. Хотя Краузе и признаетъ присущее идеализму начало высшей, объективной цѣли, подчиняющей частныя стремленія лицъ общественнымъ требованіямъ, но отношеніе этого начала къ личному остается у него совершенно неопредѣленнымъ. Оба элемента непосредственно проистекаютъ отъ Бога; соглашеніе же ихъ остается задачею, для разрѣшенія которой въ системѣ Краузе нѣтъ

---

[1]) Abriss etc. стр. 140.
[2]) Тамъ же, стр. 167.
[3]) Тамъ же, стр. 122, 123, 182.
[4]) Тамъ же, стр. 121, 123, 126.
[5]) Тамъ же, стр. 183.
[6]) Тамъ же, стр. 82.
[7]) Тамъ же, стр. 125.

данныхъ. Существенная заслуга Краузе состоитъ въ томъ, что въ ученіи объ обществѣ онъ отрѣшился отъ индивидуалистической точки зрѣнія, которою страдали прежнія теоріи. Опираясь на начало цѣли, онъ возвелъ это ученіе къ высшимъ, объективнымъ основамъ, ибо это начало, неприложимое къ области чистаго, формальнаго права, вполнѣ приложимо къ политикѣ. Но недостаточное его развитіе у Краузе не позволило этому мыслителю построить общественный организмъ на твердыхъ основаніяхъ. Пробѣлы и погрѣшности въ коренныхъ положеніяхъ системы отразились и на ученіи объ обществѣ.

Отсюда совершенно невѣрный взглядъ на значеніе различныхъ общественныхъ союзовъ и на отношеніе ихъ къ государству. По ученію Краузе, общественные союзы, соединяющіе людей, бываютъ двоякаго рода: по объему лицъ, входящихъ въ ихъ составъ, и по цѣлямъ, которыя имѣются въ виду. Къ первому разряду принадлежатъ восходящіе союзы, начиная отъ отдѣльнаго человѣка и кончая человѣчествомъ, а именно: единичное лице, семейство, включающее въ себѣ дружбу, родство, общину, племя, народъ или союзъ племенъ, союзъ народовъ, частное человѣчество, занимающее извѣстную страну свѣта, наконецъ, совокупное человѣчество. Всѣ эти союзы должны находиться въ органической связи другъ съ другомъ, а также и со всѣми союзами, основанными для достиженія извѣстной цѣли: всѣ вмѣстѣ должны составлять единый организмъ. Если мы не видимъ этого въ настоящее время, если въ особенности высшіе союзы не получили еще надлежащаго значенія, то виною этому низкая степень развитія человѣчества [1]). Краузе увѣряетъ даже, что при высшемъ развитіи, человѣчество, занимающее извѣстную планету, должно вступить въ органическую связь со всѣми другими человѣчествами, обитающими на другихъ небесныхъ тѣлахъ, ибо всѣ они составляютъ единый міровой организмъ, котораго члены распредѣляются по свѣтиламъ [2]).

Очевидно, что и тутъ слово *органическій* прикрываетъ только пустоту содержанія. Невозможно называть организмомъ такое сочетаніе, въ которомъ нѣтъ никакого дѣйствительнаго взаимнодѣйствія между частями. Невозможно также поверхностно подводить подъ одну рубрику отношенія совершенно разнородныя, опредѣляемыя различными нача-

---

[1]) Abriss etc. стр. 135, 163—170.

[2]) Phil. d. Gesch. стр. 165 и слѣд.

лами. Части человѣчества занимающія извѣстную страну свѣта, отнюдь не находятся въ такихъ же взаимныхъ отношеніяхъ, въ какихъ состоятъ другъ къ другу члены государства или родственники и друзья. Тутъ различіе не только въ количествѣ соединяющихся лицъ, но и въ самомъ свойствѣ отношеній. Связь человѣчества — чисто духовная. Не только по недостатку развитія, но и по самому существу своему, оно составляетъ общій духовный элементъ, живущій и развивающійся въ различныхъ народахъ, а отнюдь не единое юридическое лице съ единою волею. Послѣднее начало приложимо только къ народу, занимающему небольшое пространство земли, гдѣ люди находятся въ постоянномъ общеніи другъ съ другомъ и живутъ общею жизнью, вслѣдствіе чего въ нихъ образуется общій характеръ и установляются ежедневные общіе интересы, требующіе общаго руководства. Поэтому слишкомъ большія государства естественно стремятся къ распаденію. Съ другой стороны, отношенія семейныя гораздо тѣснѣе и имѣютъ гораздо болѣе частный характеръ, нежели отношенія государственныя. Дружба же и родство вовсе не составляютъ органическихъ союзовъ: тутъ нѣтъ юридическаго лица, а есть только свободныя или естественныя отношенія людей. Нелѣпо говорить, что родственники или друзья должны составлять органическую часть народа. Это — злоупотребленіе словомъ *органическій*, которое ведетъ только къ полнѣйшей путаницѣ понятій.

Тоже самое относится и къ другому разряду союзовъ, соединенныхъ извѣстною цѣлью. Таковы союзы, которые составляются для развитія науки, искусства, (которое Краузе раздѣляетъ на изящное, промышленное и изящно-промышленное), для воспитанія, для религіи, для нравственности, для права, для свободнаго общенія, наконецъ, для установленія общей связи человѣчества [1]). Въ своей *Философіи исторіи*, Краузе дѣлитъ эти союзы опять на двѣ категоріи: по основнымъ цѣлямъ жизни и по основнымъ формамъ жизни. Къ первой категоріи относятся союзы для науки, для искусства и для сочетанія науки съ искусствомъ; ко второй союзы, имѣющіе цѣлью сдѣлать жизнь правомѣрною, нравственною, изящною и благочестивою, то есть, союзы юридическій, нравственный, художественный и религіозный [2]).

---

[1]) Abriss etc. стр. 171.

[2]) Philos. der Gesch. стр. 173—174.

Искусственность этихъ рубрикъ сама собою кидается въ глаза. Каждая подмѣчаемая философомъ сторона жизни должна, по его мнѣнію, воплотиться въ особомъ органическомъ союзѣ, имѣющемъ самостоятельное устройство и самостоятельное мѣсто въ ряду другихъ. Между тѣмъ, различныя цѣли человѣка далеко не имѣютъ одинакаго значенія и не требуютъ одинакаго устройства. Такъ напримѣръ, учрежденія и общества, имѣющія въ виду содѣйствіе наукѣ и искусству, отнюдь не допускаютъ такого внутренняго и внѣшняго единства, какъ союзы религіозный и юридическій; тутъ господствующимъ элементомъ является свобода личной мысли. Союзъ для сочетанія науки и искусства ничто иное какъ вымыселъ. Промышленная дѣятельность точно также подвигается прежде всего частными усиліями и требуетъ свободы; чѣмъ болѣе она развивается, тѣмъ менѣе допускается въ ней искусственная организація. Нравственность, отдѣльно взятая, вовсе не способна сдѣлаться цѣлью какого бы то ни было союза; союзъ нравственный есть союзъ религіозный. Наконецъ, органическіе союзы для свободнаго общенія, для водворенія изящества въ жизни и для установленія общей связи человѣчества опять ничто иное какъ произвольныя фантазіи.

Что касается до права, то Краузе полагаетъ его исключительною цѣлью государства, которое становится такимъ образомъ чисто юридическимъ союзомъ. Повидимому, это—возвращеніе къ точкѣ зрѣнія Канта; но такъ какъ у Краузе право имѣетъ совершенно иное значеніе, такъ какъ оно обнимаетъ собою всю совокупность условій для достиженія человѣческаго назначенія, то здѣсь является возможность приписать государству всѣ цѣли безъ исключенія. Съ одной стороны, оно является отдѣльнымъ союзомъ на ряду съ другими, съ своею особенною задачею, съ своими самостоятельными правами; съ другой стороны, оно становится общимъ руководителемъ всѣхъ другихъ союзовъ, ибо оно должно установлять всѣ условія необходимыя для ихъ дѣятельности и опредѣлять взаимныя ихъ отношенія. Ложное понятіе о правѣ ведетъ къ совершенно сбивчивому понятію о государствѣ. Въ дѣйствительности, государство принадлежитъ къ разряду союзовъ, основанныхъ на извѣстномъ сочетаніи лицъ: это—союзъ народа, какъ единаго цѣлаго. Поэтому оно заключаетъ въ себѣ всѣ цѣли народной жизни, на сколько онѣ могутъ опредѣляться совокупною волею общества. Но въ системѣ Краузе значеніе народа исчезаетъ: это не болѣе, какъ переходная ступень между отдѣльнымъ лицемъ и человѣчествомъ. Государство же онъ

относитъ къ разряду спеціальныхъ союзовъ, что̀ совершенно противорѣчитъ его существу. А такъ какъ во всѣхъ союзахъ, основанныхъ на соединеніи лицъ, есть юридическая сторона, то каждый изъ нихъ, начиная съ отдѣльнаго лица, образуетъ свое самостоятельное государство, получающее свое бытіе и свои права непосредственно отъ Бога, и обязанное только стать въ органическія отношенія къ другимъ [1]). Изъ этого возникаетъ цѣлая система *государствъ въ государствахъ*, при чемъ Краузе утверждаетъ, съ одной стороны, что каждое физическое или юридическое лице само установляетъ свое право, съ другой стороны, что права каждаго подчиненнаго лица опредѣляются правами высшаго, идя въ нисходящемъ порядкѣ отъ человѣчества [2]). Очевидно, что во всемъ этомъ нѣтъ яснаго представленія о предметѣ. Если спеціальный союзъ входитъ, какъ составная часть, въ другіе союзы, то исчезаютъ его единство и его самостоятельность; еслиже, наоборотъ, другіе союзы входятъ въ него, какъ составныя или подчиненныя части, то онъ перестаетъ быть спеціальнымъ союзомъ. И здѣсь слово *органическій* замѣняетъ всякія опредѣленныя понятія.

Юридическая самобытность отдѣльнаго лица въ предѣлахъ союза ведетъ къ тому, что государство, по идеѣ, должно быть основано на общемъ согласіи всѣхъ. Поэтому, истинною формою развитаго государства Краузе признаетъ *общинное устройство* (Gemeindeverfassung). Здѣсь само общество, въ совокупности, установляетъ свое право и избираетъ сановниковъ для исполненія [3]). Но это индивидуалистическое положеніе тутъ же ограничивается другимъ началомъ: общественная воля, также какъ и договоръ, въ сущности не установляетъ права, а сама опредѣляется правомъ. Никакая воля не можетъ сдѣлать правомѣрнымъ то, что въ существѣ своемъ неправомѣрно. Поэтому большинство голосовъ само по себѣ не имѣетъ никакого значенія. Единственный истинный владыка въ обществѣ есть само право: это — монархія въ высшемъ смыслѣ слова. Общественная же воля является его органомъ лишь въ совершенномъ состояніи общества, гдѣ истинное сознаніе права распространено во всѣхъ, и законъ можетъ быть установленъ единодушнымъ рѣшеніемъ всѣхъ. До тѣхъ поръ, владычество въ обществѣ принадлежитъ тѣмъ лицамъ или тѣмъ частямъ общества, у которыхъ

---

[1]) Abriss etc. стр. 125, 181.

[2]) Phil. d. Gesch. стр. 194, 196.

[3]) Abriss etc. стр. 183, 190, 191.

сознаніе права болѣе развито. Отсюда различные образы правленія, преобладаніе которыхъ обозначаетъ различные періоды развитія человѣчества [1]).

Такимъ образомъ, политическое устройство ставится въ зависимость отъ исторіи. Въ изданномъ послѣ его смерти *Ученіи о жизни и Философіи исторіи*, Краузе подробно изложилъ свое воззрѣніе на законы историческаго развитія. Эта теорія грѣшитъ тѣмъ же эклектическимъ сочетаніемъ разнородныхъ началъ, тѣмъ же внутреннимъ противорѣчіемъ между натуралистическимъ направленіемъ и идеалистическимъ, которымъ характеризуется вся его система. И здѣсь, законы развитія выводятся изъ самаго Божества. Божественная сущность представляется во времени, въ безконечномъ рядѣ слѣдующихъ другъ за другомъ моментовъ, изъ которыхъ каждый изображаетъ ее всецѣло, но всякій разъ особеннымъ образомъ. Всѣ моменты имѣютъ поэтому одинакое значеніе; каждый равенъ другому, ибо представляетъ одинакое совершенство. Тоже самое повторяется и въ жизни ограниченныхъ существъ. Не только безконечныя сущности, природа и разумъ, но и каждое единичное существо живетъ вѣчно, и каждый изъ безконечнаго ряда моментовъ его бытія представляетъ его сущность особеннымъ образомъ. И тутъ, слѣдовательно, всѣ моменты имѣютъ одинакое значеніе. Дѣтскій возрастъ человѣка ничѣмъ не ниже зрѣлаго возраста; и тотъ и другой представляютъ своеобразное проявленіе человѣческой сущности [2]).

Все это—начала чисто натуралистическія. Повидимому, они исключаютъ понятіе о развитіи, которое опредѣляется не первоначальною сущностью, а конечною цѣлью. Если мы высшимъ считаемъ начальное опредѣленіе, а не конечное, то развитія нѣтъ. Но Краузе стоитъ и на идеалистической почвѣ; поэтому вытекающее изъ идеализма начало развитія не могло быть ему чуждо. Дѣйствительно, онъ вводитъ его въ свою систему, но какъ подчиненный моментъ. По его теоріи, жизнь каждаго ограниченнаго существа распадается на отдѣльныя эпохи существованія, и каждая эпоха представляетъ собою извѣстный рядъ ступеней развитія или возрастовъ. Послѣдовательность этихъ возрастовъ опредѣляется идеалистическимъ закономъ положенія, противоположенія и сочетанія про-

---

[1]) Abriss etc. стр. 190, 192; Phil. d. Gesch. стр. 197, 198.

[2]) Philos. der. Gesch. стр. 59—60, 68—69.

тивоположностей. Первый возрастъ характеризуется преобладаніемъ первобытнаго единства: ограниченное существо живетъ въ единеніи съ Богомъ и съ самимъ собою. Во второмъ возрастѣ проявляется обособленіе: существо становится самобытнымъ, выдѣляется изъ общей среды и вмѣстѣ съ тѣмъ развиваетъ противоположныя опредѣленія своего естества. Въ третьемъ возрастѣ, наконецъ, оно согласуетъ всѣ свои внутреннія опредѣленія и возвращается къ единенію съ Богомъ. Таковъ рядъ восходящихъ ступеней развитія; но затѣмъ начинается обратный порядокъ нисходящихъ ступеней, которыя приводятъ ограниченное существо къ первоначальной точкѣ исхода, послѣ чего начинается новая жизнь и новое развитіе [1]).

Такимъ образомъ, жизнь каждаго ограниченнаго существа представляетъ только безконечный рядъ ни къ чему не ведущихъ повышеній и пониженій. Полнота развитія безъ всякой причины смѣняется обратнымъ ходомъ и возвращеніемъ къ первоначальной точкѣ отправленія. Не смотря на то, Краузе говоритъ о безконечномъ совершенствованіи человѣчества [2]), хотя это начало вовсе не клеится съ его воззрѣніемъ. Можно замѣтить, что самое понятіе о возрастахъ несогласно съ первоначальнымъ положеніемъ, въ силу котораго жизнь всѣхъ ограниченныхъ существъ ничто иное какъ проявленіе единой божественной жизни. Въ жизни Божества нѣтъ возрастовъ, нѣтъ развитія; откуда же берутся они въ ограниченныхъ существахъ? Противорѣчіе между идеалистическимъ началомъ и натуралистическимъ здѣсь вполнѣ явно. Если идеализму нѣтъ мѣста въ верховныхъ началахъ бытія, то ему нѣтъ мѣста и въ подчиненной сферѣ.

Это противорѣчіе проявляется и въ выводѣ законовъ развитія общественныхъ союзовъ. Съ натуралистической точки зрѣнія, порядокъ идей, а потому и происхожденія вещей, идетъ отъ высшаго къ низшему, отъ первоначальной божественной сущности къ безконечному разуму, природѣ и человѣчеству, затѣмъ отъ всемірнаго человѣчества къ частному человѣчеству, живущему на извѣстной планетѣ, отъ послѣдняго къ союзу народовъ, къ отдѣльнымъ народамъ, къ семействамъ и наконецъ, къ единичнымъ особямъ. Органически, члены постепенно развиваются изъ цѣлаго. Напротивъ, въ силу идеалистическаго закона развитія, сначала

---

[1]) Philos. der Gesch. стр. 108 и слѣд.

[2]) Тамъ же, стр. 157, 158, 162.

обособляется частное и затѣмъ уже изъ него развивается совокупное, какъ конечное сочетаніе противоположностей. Краузе признаетъ и то и другое: въ одномъ мѣстѣ онъ утверждаетъ, что развитіе во времени совершается сообразно съ вѣчнымъ порядкомъ сущностей въ Божествѣ [1]), въ другомъ мѣстѣ, что временное развитіе представляетъ порядокъ сущностей и идей въ обратной послѣдовательности, начиная отъ низшаго, единичнаго и восходя постепенно къ высшему, совокупному [2]), при чемъ онъ не объясняетъ, какимъ образомъ возможно подобное извращеніе.

Сообразно съ этимъ, жизнь земнаго человѣчества, какъ и вообще жизнь всѣхъ ограниченныхъ существъ, проходитъ черезъ три возраста или три эпохи развитія. Въ первую эпоху, человѣчество живетъ общею жизнью съ Богомъ, съ природою и съ всемірнымъ человѣчествомъ, не сознавая еще своей самостоятельности. Объ этомъ времени исторія ничего не знаетъ; память о немъ сохранилась только въ миѳахъ о золотомъ вѣкѣ. Съ развитіемъ сознанія добра и зла начинается вторая эпоха, эпоха раздѣленія и обособленія, въ концѣ которой мы живемъ. Она, въ свою очередь, подраздѣляется на три періода. Первый характеризуется полною рознью и господствомъ частныхъ силъ. Это—періодъ многобожія и деспотизма. Послѣдній можетъ, впрочемъ, принимать различныя формы, отъ деспотизма отдѣльнаго лица до деспотизма привилегированной общины или грубой массы; сущность ихъ одна—владычество произвола. Во второй періодъ, всѣ частныя силы подчиняются единой, высшей божественной сущности, но послѣдняя остается для нихъ пока только внѣшнимъ единствомъ. Это—періодъ внѣшняго единобожія и владычества духовенства, тотъ періодъ, который справедливо обозначается названіемъ среднихъ вѣковъ. Въ третій періодъ, наконецъ, высшее единство проникаетъ внутрь, и человѣчество стремится къ гармоническому соглашенію различныхъ сторонъ своего бытія; но такъ какъ оно все еще находится въ состояніи розни, то настоящее соглашеніе не достигается, а происходитъ борьба двухъ противоположныхъ партій. Одна партія, либеральная, стремится къ идеалу и имѣетъ за себя силу истины; но не выработавши надлежащаго понятія объ идеалѣ и отрѣшаясь совершенно отъ существующаго, она нерѣдко производитъ разрушительные перевороты. Другая партія, охранительная, напротивъ, упорно держится существую-

---

[1]) Philos. der Gesch. стр. 247, также стр. 119.

[2]) Тамъ же, стр. 310, также стр. 195.

щаго порядка, не понимая, что истинное значеніе существующаго состоитъ въ приготовленіи лучшаго будущаго. Примиреніе этихъ партій послѣдуетъ въ третью эпоху, когда жизнь человѣчества достигнетъ полнаго единства и гармоніи [1]).

Въ *Очеркѣ системы философіи права* Краузе нѣсколько иначе обозначилъ періоды развитія общественныхъ союзовъ. Здѣсь въ первый періодъ господствуетъ состояніе природы, гдѣ люди живутъ разрозненно; во второмъ періодѣ общественная власть присвоивается отдѣльнымъ лицамъ или частямъ общества: монарху, высшему сословію, (родовой аристократіи, духовенству или богатымъ), наконецъ, необразованной массѣ. Лучшая изъ этихъ формъ—чистая, наслѣдственная монархія, которая, при неизбѣжныхъ недостаткахъ, представляетъ возможность высшаго осуществленія права, на основаніи внутренняго сознанія. Къ концу этого періода она является господствующею; но съ переходомъ къ третьему періоду, она добровольно или насильственно превращается въ другую форму, въ конституціонную монархію. Послѣдняя служитъ приготовленіемъ къ идеальному образу правленія, къ общинному устройству, которое должно развиться въ послѣднюю, высшую эпоху жизни человѣчества [2]).

Эти мысли Краузе, какъ видно, мало согласуются между собою и еще менѣе съ фактами. Все это ничто иное, какъ поверхностное приложеніе къ исторіи отвлеченныхъ категорій, которыя притомъ сами основаны на слишкомъ шаткихъ началахъ. Недостатки философіи Краузе проявляются здѣсь вполнѣ. Нельзя послѣ этого удивляться, что въ эпоху сильнаго философскаго движенія въ Германіи, когда глубина и послѣдовательность мысли были первыми требованіями науки, система его осталась почти незамѣченною. Въ послѣдствіи, когда послѣ паденія великихъ системъ, стали придавать преувеличенное значеніе второстепеннымъ мыслителямъ, ученики Краузе старались популяризировать теорію своего наставника, очистивши ее отъ схоластической примѣси и принявши въ соображеніе задачи и потребности новѣйшаго времени. Благодаря въ особенности таланту и дѣятельности Аренса, ученіе Краузе заняло болѣе или менѣе видное мѣсто въ исторіи философіи права. Но всѣ усилія примѣнить эту систему къ стремленіямъ современнаго общества повели только

---

[1]) Philos. der Gesch. стр. 311—402.

[2]) Abriss etc. стр. 191—193.

къ большему эклектизму. Внутреннюю послѣдовательность мысли всего менѣе можно найти въ этихъ попыткахъ.

Аренсъ долго преподавалъ въ Брюсселѣ и издалъ на французскомъ языкѣ *Курсъ естественнаго права*, имѣвшій нѣсколько изданій. Въ послѣдствіи онъ напечаталъ свой курсъ въ нѣмецкой обработкѣ подъ заглавіемъ: *Философія права или Естественное право* (Die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht). Это сочиненіе также имѣло нѣсколько изданій. Продолженіе его, заключающее въ себѣ ученіе о государствѣ, появилось въ 1850 году подъ заглавіемъ: *Органическое ученіе о государствѣ* (Die organische Staatslehre). Наконецъ, въ 1870 и 1871 годахъ, Аренсъ слилъ обѣ книги въ одну, которую онъ издалъ въ новой обработкѣ подъ заглавіемъ: *Естественное право или Философія права и государства* (Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates). Но въ этой новѣйшей передѣлкѣ окончательно сглаживаются слишкомъ рѣзкія послѣдствія системы, и болѣе и болѣе выступаетъ эклектизмъ. Поэтому мы будемъ ссылаться главнымъ образомъ на предъидущія изданія.

Аренсъ старается утвердить свою точку зрѣнія между двумя противоположными крайностями философскаго мышленія: между чистымъ индивидуализмомъ, который грозитъ разрушить самыя основы общества, разложивши его на атомы, и пантеизмомъ, для котораго, наоборотъ, лице составляетъ только извѣстное проявленіе общаго духа. Послѣднее направленіе онъ видитъ въ философіи Гегеля, которую онъ поэтому безусловно отвергаетъ. Сюда же онъ причисляетъ и соціализмъ, стремящійся поглотить отдѣльное лице въ обществѣ. Въ системѣ Краузе, напротивъ, Аренсъ усматриваетъ счастливое сочетаніе противоположныхъ началъ: съ одной стороны, въ отличіе отъ индивидуализма, она даетъ преобладаніе высшимъ, общимъ началамъ бытія; съ другой стороны, она удѣляетъ надлежащее мѣсто и отдѣльному лицу, утверждая его самобытность и его значеніе, какъ самостоятельнаго члена высшаго цѣлаго. Также какъ Краузе, Аренсъ пантеистическому поглощенію лица общею средою противополагаетъ понятіе объ органическомъ отношеніи цѣлаго и частей [1]).

Мы видѣли, что Краузе дѣйствительно старался отстоять самостоятельность отдѣльнаго лица; но онъ могъ это сдѣлать только въ ущербъ

---

[1]) Rechtsphilos. (изданіе 1852 года) Einleit. Кар. 2,6.

послѣдовательности системы. Какъ сказано выше, слово *органическій* прикрываетъ у него полнѣйшую неопредѣленность понятій. Тоже самое мы находимъ и у Аренса. Заимствованное у Краузе опредѣленіе права, на которомъ зиждется все его воззрѣніе, неизбѣжно ведетъ къ путаницѣ понятій, изъ которой можно вывертываться только путемъ постоянныхъ противорѣчій и непослѣдовательности. Считаемъ излишнимъ излагать всю совокупность его ученія, такъ какъ оно совпадаетъ съ предъидущимъ. Остановимся только на главныхъ пунктахъ.

Прежде всего, предстояло точнѣе отдѣлить право отъ нравственности. У Краузе, эти два начала смѣшиваются вслѣдствіе невѣрнаго опредѣленія права; Аренсъ старается ихъ разграничить. Право и нравственность, говоритъ онъ, составляютъ двѣ противоположныя отрасли одной науки—этики; оба имѣютъ цѣлью осуществленіе добра, но они разсматриваютъ добро съ разныхъ сторонъ. Нравственность имѣетъ въ виду добро, какъ *безусловное* требованіе: человѣкъ обязанъ дѣлать добро изъ чистаго побужденія, единственно для добра; право, напротивъ, обнимаетъ собою *условную* сторону этого начала: оно опредѣляетъ всѣ условія необходимыя для осуществленія добра. Нравственность, поэтому, вращается чисто въ области *внутренняго* самоопредѣленія; право, напротивъ, касается *внѣшнихъ* отношеній одного блага къ другому и одного человѣка къ другому. Первая имѣетъ характеръ *субъективный*, второе *объективный*. Нравственность наконецъ, осуществляется путемъ *свободы*, ибо помыслы не подлежатъ принужденію; право же влечетъ за собою *принужденіе* воли, ибо добро, какъ объективное опредѣленіе, должно быть осуществлено независимо отъ случайнаго хотѣнія человѣка [1]). При всемъ томъ, безусловнаго противоположенія между обоими началами нѣтъ. Оба стремятся къ одной цѣли—къ осуществленію добра; поэтому они должны быть между собою согласны. Нѣтъ и не можетъ быть ни безнравственнаго права, ни неправомѣрной нравственности. Все, что предписывается и запрещается правомъ, предписывается и запрещается нравственностью, но не наоборотъ, ибо нравственность относится къ внутреннимъ помысламъ, которые не подлежатъ дѣйствію права. Человѣкъ можетъ имѣть хорошія или дурныя намѣренія; до права это не касается, ибо оно опредѣляетъ только внѣшнія дѣйствія [2]).

---

[1]) Reschtsphilosophie, стр. 242; Naturr. I, § 37, стр. 308—311.

[2]) Rechtsphil. стр. 280—282; Naturr. I, стр. 312.

Разбирая эти опредѣленія Аренса, нельзя не признать ихъ крайне неудовлетворительными. Противоположеніе нравственности, какъ безусловнаго начала, праву, какъ началу условному, основано на смѣшеніи формы съ содержаніемъ. Нравственность безусловна, какъ формальное требованіе дѣлать добро для добра; содержаніе же ея весьма условно, ибо чего именно требуетъ нравственность, это зависитъ отъ обстоятельствъ. Доказательствомъ служитъ то, что она предписываетъ соблюденіе права, которое есть условное начало. Самъ Аренсъ признаетъ, что нравственность, въ своемъ проявленіи, подлежитъ многообразнымъ условіямъ [1]). Съ своей стороны, право точно также условно по содержанію; по формѣ же, какъ требованіе, оно, можно сказать, болѣе безусловно, нежели нравственность, ибо оно, какъ опять же признаетъ самъ Аренсъ, призвано осуществлять *необходимыя* условія добра, которыя должны установляться независимо отъ человѣческой воли. Поэтому оно сопровождается принужденіемъ, тогда какъ въ нравственности исполненіе закона всегда зависитъ отъ случайнаго хотѣнія человѣка [2]). Основныя требованія права: не оскорблять никого, воздавать каждому свое, имѣютъ одинакое значеніе для всѣхъ временъ и народовъ. Очевидно, что противоположеніе условнаго начала безусловному не даетъ никакихъ точныхъ опредѣленій и ведетъ только къ значительной путаницѣ понятій; съ устраненіемъ же этихъ терминовъ падаетъ и вся основанная на нихъ система.

Что касается до противоположенія нравственности, какъ начала внутренняго и свободнаго, праву, какъ началу внѣшнему и принудительному, то будучи понято надлежащимъ образомъ, оно въ существѣ своемъ вѣрно, но оно противорѣчитъ опредѣленію права, какъ совокупности всѣхъ, не только внѣшнихъ, но и внутреннихъ условій для осуществленія добра. Аренсъ усвоиваетъ себѣ опредѣленіе Краузе, а между тѣмъ онъ постоянно сводитъ право къ однимъ внѣшнимъ условіямъ жизни. Это ясно уже изъ того, что право не должно касаться внутреннихъ побужденій. Государство онъ признаетъ исключительно внѣшнимъ единствомъ общества, отличая отъ него единство внутреннее [3]). И не смотря на то, отдѣленіе права отъ нравственности все таки этимъ не достигается, ибо, если отъ права изъемлются одни внутренніе помыслы, а всякое проявленіе этихъ помысловъ во внѣшнемъ дѣйствіи под-

---

[1]) Rechtsphil. стр. 275.

[2]) Тамъ же, стр. 241; Naturr. I, стр. 310—311.

[3]) Rechtsphil. стр. 336—7; Naturr. II, стр. 325—326.

чиняется юридическому закону [1]), то граница обѣихъ областей исчезаетъ. Всякій безнравственный поступокъ становится вмѣстѣ съ тѣмъ и неправомѣрнымъ, а потому подвергается наказанію. Вслѣдствіе этого, Аренсъ признаетъ, что право должно запрещать и наказывать все, что содѣйствуетъ безнравственности или что черезъ извѣстныя дѣйствія обнаруживаетъ безнравственность [2]). Это не мѣшаетъ ему, въ другомъ мѣстѣ, возставать противъ смѣшенія права съ нравственностью и распространенія на послѣднюю противорѣчащаго существу ея принужденія [3]). Другой писатель той же школы, Рёдеръ, держась опредѣленія Краузе, отвергаетъ на этомъ основаніи противоположеніе права нравственности, какъ внѣшняго начала внутреннему [4]). Онъ допускаетъ только, что право *преимущественно* относится къ внѣшнимъ отношеніямъ, а нравственность *преимущественно* къ внутреннему самоопредѣленію [5]). Но тогда уже существенное различіе исчезаетъ, и Рёдеръ принужденъ принять два вида права, одно внѣшнее, принудительное, другое внутреннее, не подлежащее принужденію, одно исходящее изъ самостоятельныхъ началъ, другое совпадающее съ нравственностью или даже составляющее часть нравственности [6]). При неопредѣленности понятія объ *условіи*, тутъ неизбѣжно должны сочетаться разнородныя начала.

Въ подтвержденіе своего взгляда, Рёдеръ ссылается впрочемъ на весьма основательный доводъ. Въ уголовномъ правѣ принимаются въ соображеніе не одни внѣшнія дѣйствія, но и внутренніе помыслы. Съ другой стороны, есть множество внѣшнихъ дѣйствій, которыя опредѣляются не правомъ, а нравственностью, напримѣръ, частная благотворительность, которая составляетъ нравственное, а не юридическое требованіе. Это затрудненіе, неразрѣшимое для теоріи Краузе, по существу дѣла разрѣшается тѣмъ, что право и нравственность противополагаются другъ другу, не какъ внѣшнія дѣйствія внутреннимъ помысламъ, а какъ области внѣшней и внутренней свободы. Помыслы принимаются въ соображеніе и правомъ, какъ скоро они касаются отношеній внѣшней свободы различныхъ лицъ, и наоборотъ, дѣйствія, не нарушающія отношеній внѣш-

---

[1]) Rechtsph. стр. 281; Naturr. I, стр. 300—301.
[2]) Naturr. I, стр. 313.
[3]) Naturr. II, стр. 68.
[4]) Grundzüge des Naturrechts (1860) §§ 39, 40.
[5]) Тамъ же, § 37, стр. 111, 112.
[6]) Тамъ же, § 38; § 39, стр. 116; § 42, стр. 129.

ней свободы, подлежатъ одному нравственному суду. Это отличіе нравственной свободы и юридической признаетъ и Аренсъ, но при опредѣленіи взаимнаго ихъ отношенія онъ впадаетъ въ тоже противорѣчіе съ самимъ собою, какъ и при опредѣленіи отношенія права къ нравственности. Съ одной стороны онъ утверждаетъ, что разумная свобода человѣка въ сущности одна, свобода нравственная, для которой юридическая свобода служитъ только средствомъ [1]); съ другой стороны, онъ даетъ послѣдней гораздо болѣе обширное значеніе, называя ее прямо свободою *произвола*. Юридическая свобода, говоритъ онъ, совмѣщаетъ въ себѣ дѣйствія, имѣющія въ виду удовлетвореніе всѣхъ чувственныхъ наклонностей и эгоистическихъ стремленій человѣка; соглашеніе же ея съ свободою нравственною представляется только отдаленною *цѣлью*, которая должна быть достигнута въ будущемъ. Тогда только она будетъ понята, какъ средство для свободы нравственной [2]). Согласно съ этимъ, сказавши на одной страницѣ, что не можетъ быть ни безнравственнаго права, ни неправомѣрной нравственности, Аренсъ утверждаетъ на другой, что одно и тоже дѣйствіе можетъ быть нравственно и неправомѣрно, или безнравственно и правомѣрно [3]). Право, говоритъ онъ, опредѣляя человѣческую свободу, должно принять въ соображеніе и различныя уклоняющіяся отъ нравственности проявленія человѣческой дѣятельности, освящая ихъ закономъ и устраняя только опасныя для общества послѣдствія [4]). Въ позднѣйшемъ изданіи своей книги, Аренсъ всѣ виды свободы сводитъ уже единственно къ свободѣ нравственной, которая состоитъ въ самоопредѣленіи на основаніи чисто разумныхъ началъ; отрицательную же свободу онъ прямо объявляетъ дурнымъ придаткомъ истинной свободы [5]). И здѣсь однако онъ признаетъ, что не все воспрещаемое нравственностью, запрещается и правомъ. Но, по его мнѣнію, право не *дозволяетъ*, а только *допускаетъ* эти отступленія, вслѣдствіе человѣческаго несовершенства, также какъ Богъ допускаетъ зло въ мірѣ [6]). Подобныя объясненія сами себя обличаютъ. Это значитъ убѣгать въ область мистицизма, чтобы отдѣлаться отъ неотразимаго возраженія. Пра-

---

[1]) Rechtsphil. стр. 273.
[2]) Тамъ же, стр. 385—389.
[3]) Тамъ же, стр. 296.
[4]) Тамъ же, стр. 385.
[5]) Naturr. II, стр. 52—61.
[6]) Naturr. I, стр. 313.

во—не Божество, котораго пути неисповѣдимы; это—человѣческое началб, которое должно прилагаться тамъ, гдѣ этого требуетъ собственный его смыслъ. Въ дѣйствительности, оно не только допускаетъ и дозволяетъ, но и даетъ защиту такимъ дѣйствіямъ, которыхъ съ нравственной точки зрѣнія никакъ нельзя оправдать. И оно не можетъ этого не дѣлать, ибо иначе исчезнетъ человѣческая свобода.

Всѣ эти противорѣчія Аренса проистекаютъ именно изъ желанія отстоять личную свободу при такомъ воззрѣніи, которое, послѣдовательно проведенное, ведетъ къ ея уничтоженію. Если право составляетъ только средство для осуществленія нравственной цѣли, добра, то человѣкъ имѣетъ право дѣлать не то, что хочетъ, а единственно то, что хорошо. Это прямо признаетъ Рёдеръ [1]). Право собственности, обязательства, все это имѣетъ силу лишь на столько, на сколько это служитъ высшимъ цѣлямъ человѣческой жизни. Если, съ одной стороны, человѣкъ можетъ требовать отъ другихъ всѣхъ условій необходимыхъ для исполненія своего назначенія, то съ другой стороны, онъ не въ правѣ отказать другимъ въ тѣхъ же условіяхъ. Очевидно, что тутъ личная свобода должна исчезнуть. Чтобы спасти ее, Аренсъ прибѣгаетъ къ заимствованному у Краузе понятію о *внутреннемъ* правѣ, въ противоположность праву внѣшнему. Подъ этимъ онъ разумѣетъ область, предоставленную личному усмотрѣнію каждаго. Человѣкъ можетъ поступать здѣсь неправомѣрно, но законъ съ него за это не взыскиваетъ: онъ самъ тутъ единственный судья, и никакая власть не имѣетъ права вступаться въ эти предѣлы [2]). Не трудно замѣтить, что это опредѣленіе противорѣчитъ понятію о правѣ, какъ объективномъ началѣ, которое должно быть осуществлено помимо случайной человѣческой воли. Хотя Аренсъ увѣряетъ, что и въ предоставленной ему сферѣ отдѣльное лице должно руководиться не одною нравственностью, но и правомъ, съ тою лишь разницею, что здѣсь требованія права не имѣютъ принудительнаго характера, однако эта послѣдняя оговорка уничтожаетъ самое начало. Требованіе, котораго исполненіе зависитъ исключительно отъ внутренняго самоопредѣленія человѣка, должно считаться нравственнымъ, а не юридическимъ. Иначе право становится въ противорѣчіе уже не съ нравственностью, а съ самимъ собою, ибо оно дозволяетъ съ одной стороны то, что оно запрещаетъ съ другой, напримѣръ, ког-

[1]) Grundzüge des Naturr. (1860) стр. 147.

[2]) Rechtsphilos. стр. 294—298, 350—351; Naturr. I, стр. 279, 380; II, стр. 84.

да оно дозволяетъ богатому отказать въ помощи бѣдному, между тѣмъ какъ по теоріи Аренса такой поступокъ долженъ считаться неправомѣрнымъ. Наоборотъ, въ силу той же теоріи, бѣдный, на основаніи юридическаго закона, имѣетъ право на помощь богатаго, ибо это составляетъ для него необходимое условіе существованія; но еслибы онъ вздумалъ осуществить это право помимо воли богатаго, онъ со стороны самаго юридическаго закона подвергся бы наказанію.

Такимъ образомъ, понятіе о внутреннемъ правѣ, которое вводится въ юридическую область для огражденія свободы лица, становится въ разрѣзъ съ основными началами права, какъ они понимаются Аренсомъ. Отсюда на каждомъ шагу противорѣчащія положенія. Такъ Аренсъ утверждаетъ, что въ силу юридическаго закона всѣ люди, живущіе въ обществѣ, обязаны доставлять другъ другу всѣ необходимыя для жизни условія. Каждый долженъ получить, какъ свое достояніе, не только то, что́ онъ пріобрѣтаетъ собственною дѣятельностью, но и то, чего ему не достаетъ и что должно быть восполнено дѣятельностью другихъ [1]). Но выставляя это требованіе, Аренсъ тутъ же дѣлаетъ оговорку, что право не должно становиться на мѣсто свободной личности: оно призвано доставлять всѣмъ только *возможность* пріобрѣтать всѣ блага собственною дѣятельностью, и лишь въ случаѣ совершенной неспособности, напримѣръ, дѣтей или увѣчныхъ, недостатокъ восполняется общественною дѣятельностью [2]). Если возможность означаетъ *свободу*, то это положеніе совершенно вѣрно, но тогда право ограничивается опредѣленіемъ области свободы; если же возможность означаетъ *средства*, а это именно то, что слѣдуетъ разумѣть подъ именемъ *условій*, то государство должно или само доставлять ихъ, или возлагать на другихъ эту обязанность. И тотъ и другой способъ дѣйствія совершенно одинаковы. Различіе, которое дѣлаетъ Аренсъ между *установленіемъ условій* и *причинностью* [3]), не имѣетъ никакого значенія. Само ли государство доставляетъ средства, какъ это допускаетъ и Аренсъ въ крайнихъ случаяхъ, или оно требуетъ, чтобы другіе ихъ доставляли, во всякомъ случаѣ, доставленіе становится обязательнымъ, и самодѣятельность тутъ устраняется. И когда при этомъ требуется, чтобы условія

---

[1]) Rechtsphil. стр. 252, 260, 373.

[2]) Rechtsphil. стр. 373, 377; Naturr. I, стр. 271.

[3]) Naturr. I, стр. 270—271; II, стр. 287—288, 294.

были *равныя* для всѣхъ [1]), то понятно, что для свободы не остается болѣе мѣста.

Точно также, въ ученіи о собственности, Аренсъ признаетъ, что каждый имѣетъ право требовать отъ всѣхъ другихъ отдѣльныхъ или собирательныхъ лицъ такихъ услугъ, которыя составляютъ необходимыя условія для пріобрѣтенія или огражденія какой либо собственности; далѣе, что право собственности должно быть ограничено сообразно съ числомъ и потребностями всѣхъ людей, живущихъ на извѣстномъ пространствѣ земли; наконецъ, что собственность существуетъ для разумной цѣли, а потому всякое злоупотребленіе и даже безцѣльное ея уничтоженіе противны праву и должны быть запрещены закономъ [2]),—начала, очевидно, чисто соціалистическія. Но рядомъ съ этимъ, онъ вооружается противъ признаваемаго соціалистами права на трудъ, хотя онъ считаетъ трудъ кореннымъ условіемъ всякаго образованія; онъ возстаетъ противъ вторженія государства въ личную область и прямо говоритъ, что въ предѣлахъ личнаго права возможны и злоупотребленія собственностью, при чемъ внѣшняя власть не въ правѣ вступаться, ни принужденіемъ, ни запрещеніемъ [3]). Наконецъ, и относительно обязательствъ, Аренсъ утверждаетъ съ одной стороны, что юридическое основаніе договора лежитъ не въ произволѣ, а въ объективныхъ потребностяхъ человѣческой жизни, съ другой стороны, что содержаніе договора не опредѣляется какимъ либо объективнымъ началомъ, а основывается исключительно на волѣ сторонъ: это—область свободы, для которой объективныя нормы и юридическіе законы опредѣляютъ только крайнія границы дозволеннаго и недозволеннаго [4]).

Не болѣе удовлетворительны и изслѣдованія Аренса объ отношеніи государства къ обществу. Эта сторона права, которая у Краузе была только затронута, была особенно развита его учениками. Основное начало государства Аренсъ, также какъ и Краузе, видитъ въ его цѣли, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ и зиждущее его начало. Въ чемъ же состоитъ эта цѣль? На этотъ счетъ, говоритъ Аренсъ, мнѣнія расходятся. Задачею государства можно полагать или осуществленіе всѣхъ общественныхъ цѣлей, или только нѣкоторыхъ, или наконецъ, какой нибудь одной.

---

[1]) Rechtsphil. стр. 373; Naturr. II, стр. 47.

[2]) Rechtsphil. стр. 444, 452, 474; ср. Naturr. II, стр. 114, 132.

[3]) Rechtsphil. стр. 415, 444, 475; ср. Naturr. II, стр. 89, 94, 110—111, 176.

[4]) Rechtsphil., стр. 535, 539, 556, ср. Naturr. II, стр. 200—201, 206.

Въ первомъ случаѣ, государство совпадетъ съ обществомъ и становится непосредственнымъ руководителемъ всей общественной жизни. Подобное устройство ведетъ къ самому страшному деспотизму. Тѣ, которые ограничиваютъ это положеніе, возлагая на государство одни только *общія* дѣла, въ отличіе отъ частныхъ цѣлей, предоставленныхъ отдѣльнымъ лицамъ и частнымъ обществамъ, немногимъ улучшаютъ эту теорію. Не говоря о томъ, что нѣтъ возможности строго отдѣлить общія цѣли отъ частныхъ, но основаніе воззрѣнія остается тоже. И здѣсь государство становится центральнымъ органомъ для всѣхъ общественныхъ цѣлей, для религіи, науки, искусства, промышленности, воспитанія, нравственности и права, задача, которую оно очевидно не въ состояніи исполнить, и которая ведетъ къ уничтоженію всякой самостоятельности частныхъ силъ. Что касается до втораго воззрѣнія, которое изъ всѣхъ общественныхъ цѣлей государству приписываетъ только нѣкоторыя, то оно грѣшитъ отсутствіемъ всякаго органическаго начала. Различныя государственныя цѣли ставятся рядомъ, безъ той внутренней связи, которая могла бы сдѣлать изъ нихъ нѣчто единое. Остается, слѣдовательно, третья теорія: государству надобно приписать одну какую нибудь цѣль. По общему признанію, эта цѣль есть право. Но до сихъ поръ, ученія, которыя видѣли въ государствѣ только чисто юридическій союзъ, грѣшили тѣмъ, что они понимали право въ слишкомъ тѣсномъ смыслѣ и черезъ это слишкомъ ограничивали дѣятельность государства. Отъ него отнималось многое, что всегда и вездѣ существенно ему принадлежитъ. Этотъ недостатокъ устраняется понятіемъ о правѣ, какъ о совокупности условій, необходимыхъ для человѣческой жизни. Черезъ это задача государства расширяется, не выходя однако изъ предѣловъ единой, предназначенной ему цѣли: она распространяется на всѣ отрасли человѣческой дѣятельности, но съ одной только стороны, именно, на сколько эти отрасли требуютъ установленія внѣшнихъ условій ихъ существованія [1]).

Такимъ образомъ, цѣль государства двоякая: одна—прямая, непосредственная, внутренняя, состоящая въ установленіи права, другая—косвенная, отдаленная, внѣшняя, распространяющаяся на всѣ стороны человѣческой жизни. Въ первомъ отношеніи, государству принадлежитъ дѣятельность положительная, отрицательная и устрояющая. Положительная дѣятельность состоитъ въ томъ, что не принимая въ свои руки отдѣль-

---

[1]) Die organ. Staatslehre, стр. 84—92; Naturr. II, §§ 106, 107.

ныхъ отраслей человѣческой жизни, государство способствуетъ ихъ развитію установленіемъ общихъ условій ихъ существованія; оно возбуждаетъ новыя силы и поддерживаетъ существующія; наконецъ, оно обезпечиваетъ достиженіе цѣлей охраненіемъ правъ и огражденіемъ лицъ и собственности отъ несчастій. Отрицательная дѣятельность состоитъ въ устраненіи самовольныхъ нарушеній права со стороны человѣка. Это и есть то, что обыкновенно называется взаимнымъ ограниченіемъ свободы, хотя въ сущности тутъ свобода не ограничивается, ибо свобода не есть пустая форма безъ содержанія: истинная свобода всегда опредѣляется разумною цѣлью. Устрояющая же дѣятельность государства заключается въ опредѣленіи органическихъ отношеній между всѣми сферами человѣческой жизни, такъ чтобы ни одна не развивалась на счетъ другихъ и не отставала отъ другихъ, но всѣ составляли бы одно стройное цѣлое. Государству принадлежитъ здѣсь свободное управленіе, полагающее мѣру и цѣль общему движенію жизни.

Что касается до отдаленной или конечной цѣли государства, то она столь же обширна, какъ и человѣческое назначеніе. Въ дѣйствительности, ни одно государство не остается равнодушнымъ къ какой бы то ни было существенной человѣческой цѣли. Но оно должно касаться ихъ съ одной только стороны, со стороны права. Государство не поглощаетъ въ себѣ отдѣльныхъ сферъ общественной жизни и не вмѣшивается во внутреніе ихъ распорядки. Оно не рѣшаетъ религіозныхъ и научныхъ вопросовъ; оно не становится само промышленникомъ и воспитателемъ; но для всѣхъ этихъ общественныхъ сферъ оно установляетъ общія условія жизни и опредѣляетъ взаимныя ихъ отношенія. Черезъ это, каждая отрасль и каждый отдѣльный союзъ удерживаютъ свою самостоятельность; государство же является только внѣшнимъ распорядителемъ, охраняя органическую ихъ связь [1]).

Такова теорія Аренса объ отношеніи общества къ государству. Неопредѣленность ея кидается въ глаза. Расплывающееся въ безконечность значеніе права, какъ совокупности условій жизни, не допускаетъ никакихъ точныхъ началъ. Аренсъ отвергаетъ ученіе, приписывающее государству совокупность общихъ цѣлей человѣчества, на томъ основаніи, что между общими цѣлями и частными невозможно провести строгой границы; но собственная его теорія въ гораздо большей степени страдаетъ

[1]) Die organ. Staatslehre стр. 107—120; Naturr. II § 110.

этимъ недостаткомъ. Если государство призвано установить всю совокупность условій человѣческаго развитія, если оно должно не только охранять внѣшній порядокъ, но и опредѣлять органическія, то есть, внутреннія отношенія различныхъ отраслей человѣческой дѣятельности, не давая одной забѣгать впередъ, а другой отставать отъ другихъ, возбуждая новыя силы и направляя существующія, то рѣшительно не видать, гдѣ границы его дѣятельности. Какъ признаютъ и самъ Аренсъ и Рёдеръ [1]), каждая отрасль составляетъ условіе для другой, ибо всѣ онѣ находятся во взаимной зависимости; слѣдовательно, всѣ должны находиться въ рукахъ государства. Нѣкоторыя изъ нихъ прямо имѣютъ значеніе средствъ, а не самостоятельныхъ цѣлей. Не видать, напримѣръ, почему государство не должно само быть промышленникомъ и воспитателемъ, ибо эти двѣ отрасли дѣятельности очевидно составляютъ не болѣе какъ средства развитія. Самъ Аренсъ опредѣляетъ промышленность, какъ *полезное* искусство, то есть такое, которое обработываетъ извѣстный предметъ въ виду извѣстной цѣли [2]). Тоже можно сказать и о всей технической сторонѣ науки. Мы видѣли уже, что Аренсъ считаетъ трудъ кореннымъ условіемъ всякаго образованія [3]); слѣдовательно, по его теоріи, работа должна доставляться государствомъ.

Чтобы ввести государственную дѣятельность въ болѣе тѣсныя рамки, Аренсъ принужденъ постоянно впадать въ противорѣчіе съ самимъ собою. Сказавши, съ одной стороны, что порядокъ, установляемый государствомъ, долженъ быть не однимъ только внѣшнимъ сочетаніемъ частей, а органическимъ проникновеніемъ единства и множества, онъ утверждаетъ съ другой стороны, что дѣятельность государства ограничивается установленіемъ одного внѣшняго порядка, предоставляя внутреннія отношенія свободному взаимнодѣйствію частей [4]). Мало того: самое понятіе о внѣшнихъ условіяхъ ограничивается положеніемъ, что государство, въ сущности, должно доставлять только *отдаленныя* средства, которыя уже въ рукахъ отдѣльныхъ лицъ и союзовъ становятся *дѣйствительными* средствами. Условность, говоритъ Аренсъ, выражаетъ болѣе извѣстное *состояніе*, которое установляется государствомъ; самое же добываніе средствъ и установленіе дальнѣйшихъ условій предоставляется

---

[1]) Naturr. I, стр. 272; Grundz. d. Natur. I. стр. 105.

[2]) Die org. Staatsl. стр. 27.

[3]) Naturr. II, стр. 89.

[4]) Die org. Staatsl. стр. 72, 75, 116.

собственному усмотрѣнію лицъ [1]). При такой неопредѣленности понятій, является возможность высказывать рядомъ самыя противорѣчащія положенія. Такъ Аренсъ утверждаетъ, съ одной стороны, что государство должно выжидать потребности, а не создавать ихъ и не заводить искусственныхъ отраслей дѣятельности; вообще, не его дѣло — сообщать жизнь и движеніе. Съ другой стороны, онъ говоритъ, что оно должно пробуждать новыя силы и заставлять двигаться впередъ отстающія отрасли [2]). Всего менѣе понятно, въ чемъ состоитъ различіе ближайшей и отдаленной цѣли государства. Рёдеръ находитъ не только излишнимъ, но и опаснымъ приписывать государству отдаленную цѣль, обнимающую всю совокупность человѣческой жизни [3]). Но въ сущности, одной ближайшей цѣли совершенно достаточно для безмѣрнаго расширенія государственной дѣятельности. Аренсъ утверждаетъ, что съ понятіемъ объ *условіи*, задача государства разрѣшается также просто, какъ и всесторонно [4]). Въ позднѣйшемъ изданіи своей книги, онъ пытается опредѣлить это понятіе болѣе точнымъ образомъ, съ тѣмъ чтобы восполнить недостатки прежняго ученія [5]). Но это болѣе точное опредѣленіе убѣждаетъ насъ только въ совершенной несостоятельности этого начала. На основаніи указаннаго выше различія *условія* и *причинности*, государству приписывается здѣсь *формально—устрояющая* (formell-ordnende), а не *матеріально-производящая* (sächlich-schaffende) дѣятельность [6]). Но такъ какъ государство должно всѣмъ отдѣльнымъ союзамъ *доставлять* условія жизни и развитія, то оно не только предъявляетъ имъ требованія и возлагаетъ на нихъ повинности, но и само исполняетъ повинности различнаго рода [7]). Оно обязано классамъ, занятымъ матеріальнымъ производствомъ, дѣлать доступными духовныя блага, а занятымъ духовною дѣятельностью доставлять матеріальныя блага [8]), и если Аренсъ не допускаетъ матеріальной помощи рабочимъ классамъ со стороны государства, на томъ основаніи, что они сами должны добывать матеріальныя средства, составляющія спеціальный пред-

---

[1]) Die org. Staatsl. стр. 107.
[2]) Die org. Staatsl. стр. 113, 117.
[3]) Grundzüge des Naturr. I, стр. 227, прим.
[4]) Naturr. II, стр. 228.
[5]) Тамъ же, стр. 293, прим.
[6]) Тамъ же, стр. 287.
[7]) Тамъ же, стр. 288, 294.
[8]) Тамъ же, стр. 297.

метъ ихъ занятій [1]), то въ этомъ можно видѣть только непослѣдовательность, ибо рабочій очевидно большею частью не въ состояніи пріобрѣсти капиталъ, составляющій необходимое условіе производства. Наконецъ, Аренсъ приписываетъ государству всеобщее право *опеки* надъ всѣми союзами, пока послѣдніе не пришли еще къ полному, гармоническому взаимнодѣйствію [2]). Ясно, что съ понятіемъ о правѣ, какъ условіи жизни, государство можетъ вступаться рѣшительно во все. По теоріи, оно ставится на ряду съ другими союзами, какъ имѣющее спеціальное назначеніе. Аренсъ прямо говоритъ, что различныя сферы должны составить между собою *общественную федеративную систему* сопоставленныхъ жизненныхъ порядковъ [3]). Въ нѣкоторомъ отношеніи, призваніе государства даже чисто служебное: оно должно доставлять средства для другихъ, высшихъ жизненныхъ цѣлей. Поэтому оно стоитъ *подъ* другими союзами [4]). Но въ концѣ концовъ, оно является всеобщимъ устроителемъ и распорядителемъ, представителемъ общественнаго единства, центральнымъ органомъ, которому подчиняется все остальное.

Такія же противорѣчія мы находимъ и въ ученіи Аренса о верховной власти. Въ *Органическомъ ученіи о государствѣ*, онъ, также какъ Краузе, приписываетъ верховную власть идеальному началу, праву, составляющему цѣль политическаго союза. Въ силу этой теоріи, единство верховной власти остается внутреннимъ, идеальнымъ; внѣшнимъ же образомъ оно выражается въ организмѣ властей, связанныхъ другъ съ другомъ и имѣющихъ каждая свое назначеніе [5]). Но въ позднѣйшемъ изданіи, Аренсъ безусловно отвергаетъ это воззрѣніе, на томъ основаніи, что практически верховная власть принадлежитъ тому, кому присвоивается верховное рѣшеніе. По той же причинѣ, онъ считаетъ невозможнымъ приписать ее государству, какъ цѣлому. Истинный носитель верховной власти, по мнѣнію Аренса, есть живая совокупность народа, однако не какъ масса единицъ, и не какъ постоянно дѣйствующая сила, а какъ сила *скрытая*, проявляющаяся только въ извѣстныя минуты, когда исчезло организованное правительство. Въ обыкновенное

---

[1]) Naturr. II, стр. 298.
[2]) Тамъ же, стр. 302.
[3]) Тамъ же, стр. 326.
[4]) Тамъ же, стр. 334.
[5]) Die org. Staatsl. стр. 178, 192—195.

же время, законными ея органами служатъ устроенныя власти. Поэтому, говоритъ Аренсъ, это начало должно быть строго отличено отъ революціоннаго ученія о народномъ полновластіи, въ которомъ народъ является атомистическимъ собраніемъ единицъ и постоянно удерживаетъ за собою право верховнаго рѣшенія [1]).

Очевидно, что во всемъ этомъ господствуетъ значительная путаница понятій. Что̀ такое живая совокупность народа въ отличіе отъ государства, если не понимать ее въ смыслѣ народной массы, остается неразъясненнымъ. Въ *Органическомъ ученіи о государствѣ*, подъ именемъ націи разумѣется именно вѣчная личность государства [2]). Съ другой стороны, въ *Естественномъ правѣ*, также какъ и въ *Органическомъ ученіи о государствѣ*, совокупность народа отличается отъ верховной власти, и требуется взаимнодѣйствіе обоихъ элементовъ [3]), при чемъ органъ совокупности отнюдь не занимаетъ высшаго мѣста въ организмѣ властей, какъ слѣдовало ожидать послѣ изложеннаго выше опредѣленія.

Аренсъ раздѣляетъ дѣйствительную верховную власть на три отрасли: на правительственную, законодательную и исполнительную; послѣдняя подраздѣляется на судебную и административную. Правительственную онъ считаетъ основною, ибо она причина и связь всѣхъ остальныхъ. Ей поэтому принадлежитъ верховное руководство въ политическомъ организмѣ. Внѣшнимъ ея выраженіемъ является монархъ, а въ республикѣ президентъ, который занимаетъ поэтому первое мѣсто въ государствѣ. Народному же элементу принадлежитъ участіе преимущественно въ законодательной власти, а отчасти также въ судебной и въ административной. Всѣ эти отрасли должны составлять одно органическое цѣлое, при живомъ взаимнодѣйствіи частей. Каждая власть имѣетъ свое назначеніе и сохраняетъ относительную самостоятельность; но всѣ должны дѣйствовать согласно, во имя общей цѣли [4]).

Отвлеченно, эта мысль объ органической связи властей совершенно вѣрна; но вопросъ состоитъ въ томъ: какъ она примѣняется на практикѣ, и какія изъ этого вытекаютъ права и обязанности? А объ этомъ Аренсъ умалчиваетъ. Подробное развитіе началъ онъ предоставляетъ

---

[1]) Naturr. II, стр. 314—318; Org. Staatsl. стр. 198.

[2]) Org. Staatsl. стр. 195.

[3]) Org. Staatsl. стр. 173; Naturr. стр. 305—306, 348.

[4]) Org. Staatsl. стр. 184, 188, 198; Naturr. II, стр. 311—313.

спеціальному ученію о государствѣ [1]). И тутъ слово *органическій* прикрываетъ бѣдность содержанія. Замѣтимъ, что въ *Органическомъ ученіи о государствѣ* Аренсъ, въ отличіе отъ Краузе, прямо выставлялъ идеаломъ государственнаго устройства конституціонную монархію; въ *Естественномъ же правѣ*, онъ рядомъ съ монархомъ ставитъ и президента республики, считая вообще образы правленія безразличными, лишь бы сохранялось истинное отношеніе между государствомъ и другими союзами [2]). Но мы видѣли уже, что точное опредѣленіе этихъ отношеній всего менѣе дается ученіемъ Аренса.

Въ итогѣ, сужденіе объ этомъ ученіи не можетъ быть благопріятное. Значеніе Аренса въ исторіи политической литературы состоитъ въ томъ, что онъ во времена господства реализма сохранилъ философскія преданія и указывалъ на высшія начала права и государства. Въ этомъ отношеніи, у него встрѣчается много вѣрныхъ и даже глубокихъ, хотя и не ему принадлежащихъ мыслей. Но это философское наслѣдіе является у него болѣе въ видѣ эклектическаго сбора разнородныхъ началъ, нежели послѣдовательнаго проведенія извѣстной идеи. Оттого изъ всѣхъ представителей нѣмецкаго идеализма ему сочувственнѣе всѣхъ былъ Краузе.

Въ иномъ смыслѣ развилъ теорію Краузе другой его послѣдователь, Рёдеръ. Одаренный меньшимъ талантомъ, нежели Аренсъ, и еще меньшимъ философскимъ смысломъ, онъ заимствовалъ у Краузе, вмѣстѣ съ ложнымъ понятіемъ о правѣ, преимущественно индивидуалистическую сторону его воззрѣній. Рёдеръ еще болѣе, нежели Аренсъ, возстаетъ противъ вмѣшательства государства въ область личной свободы, вмѣшательства, говоритъ онъ, „которое хотѣли прямо возвести въ правило, какъ будто отдѣльныя лица существуютъ для государства, между тѣмъ какъ наоборотъ, послѣднее представляетъ лишь общественное устроеніе лицъ въ виду права..... Отдѣльныя лица и ихъ права не только суть единственныя существенныя составныя части и какъ бы коренные члены всѣхъ общественныхъ и общественно-юридическихъ отношеній, но они всегда остаются центромъ тяжести, отъ котораго все исходитъ и къ которому все возвращается“ [3]).

---

[1]) Naturr. II, стр. 422.

[2]) Тамъ же, стр. 365.

[3]) Grundz. d. Naturr. II, стр. 3, 4 (Aufl. 1860—1863).

Это положеніе весьма далеко отъ ученія Краузе. Здѣсь прямо берется одно начало и забывается все остальное. Самъ Рёдеръ въ другихъ мѣстахъ признаетъ, что человѣкъ является только подчиненнымъ членомъ общаго порядка и обязанъ служить высшимъ цѣлямъ разума; онъ видитъ въ обществѣ не простое собраніе единицъ, а живое, органическое цѣлое; наконецъ, мѣстѣ съ Краузе, онъ утверждаетъ, что люди призваны жить не для себя однихъ, а другъ для друга, какъ члены единаго, живаго человѣчества [1]). Но эти оговорки вводятся лишь для того, чтобы еще болѣе расширить область личныхъ требованій человѣка, а потому онѣ служатъ къ бо́льшему утвержденію индивидуалистическаго начала. Рёдеръ развиваетъ отсюда цѣлую систему *прирожденныхъ правъ* (Urrechte), простирающихся на все, что̀ необходимо для достиженія человѣческаго назначенія. И точно, какъ скоро право понимается въ смыслѣ совокупности жизненныхъ условій, такъ всякая потребность превращается въ неотъемлемое право. Мы видѣли, что это прямо слѣдуетъ изъ ученія Краузе. Но подобное воззрѣніе, какъ уже было нами замѣчено, обращается само противъ себя. Вмѣсто того, чтобы расширить свободу лица, оно стѣсняетъ ее чрезмѣрно. Когда индивидуалисты XVIII-го вѣка провозглашали неприкосновенность человѣческихъ правъ, они присвоивали каждому лицу извѣстную область дѣятельности, неприкосновенную для другихъ; всякое дѣйствіе въ чужую пользу, въ силу этого начала, можетъ быть только добровольнымъ. Когда же Рёдеръ, отправляясь не отъ свободы, а отъ человѣческаго назначенія, считаетъ прирожденнымъ правомъ не то, что каждый можетъ дѣлать для себя, а то, что онъ можетъ требовать отъ другихъ для своего развитія, тогда область личной свободы исчезаетъ, и всѣ попытки ее отстоять ведутъ только къ противорѣчіямъ.

Мы видѣли уже, что Рёдеръ признаетъ двоякое право: одно внутреннее, непринудительное, другое внѣшнее, принудительное. Первое касается тѣхъ внутреннихъ условій разумной жизни, которыя человѣкъ самъ себѣ доставляетъ; они предоставляются собственному его усмотрѣнію, и никто не въ правѣ въ нихъ вступаться [2]). Очевидно, что это область чисто нравственныхъ требованій, а не юридическихъ. Второе же касается отношеній человѣка къ другимъ; здѣсь, въ случаѣ надобности прилагается принуж-

---

[1]) Grundz. des Naturr. I, стр. 68; II, стр. 33, 174, 298.

[2]) Тамъ же, I, стр. 79.

деніе. Принужденіе, говоритъ Рёдеръ, простирается на столько, на сколько самое право имѣетъ внѣшній характеръ [1]). Но если удовлетвореніе всѣхъ чужихъ потребностей можетъ быть вынуждено, то что же остается для внѣшней свободы? Мало того: Рёдеръ признаетъ, что и собственное право лица непремѣнно должно быть осуществлено, ибо право вообще прилагается независимо отъ человѣческаго произвола. Поэтому никто не властенъ отказаться отъ пользованія своимъ правомъ, и всякій можетъ принудить къ этому другаго [2]). Послѣдовательно проведенное, подобное возрѣніе дѣлаетъ человѣка чистымъ рабомъ; всѣ нравственныя требованія, какъ скоро они переходятъ въ область внѣшнихъ дѣйствій, становятся юридическими и могутъ быть вынуждены. Чтобы спасти индивидуальное начало, Рёдеръ принужденъ постоянно дѣлать оговорки и вводить ограниченія, которыя противорѣчатъ основнымъ его положеніямъ. Такъ, сказавши, что понятіе о правѣ, какъ законѣ дозволяющемъ, строго говоря, само себѣ противорѣчитъ, положивши правиломъ, что и въ предѣлахъ предоставленной ему свободы человѣкъ въ правѣ дѣлать только то, что само по себѣ хорошо, и что единственно на это простирается данное ему дозволеніе, Рёдеръ тутъ же ограничиваетъ это положеніе тѣмъ, что недозволеннымъ должно считаться лишь такое нарушеніе права, которое явно и отъ котораго страдаютъ другіе [3]). Далѣе, онъ признаетъ, что каждому должна быть присвоена извѣстная, неприкосновенная область личной свободы, въ которой предоставляется полный просторъ личному усмотрѣнію, область, которая впрочемъ можетъ быть различна, смотря по духу и степени развитія народа [4]). Самое исполненіе обязанностей онъ предоставляетъ собственному усмотрѣнію человѣка, „на сколько онъ не находится въ явномъ заблужденіи“ [5]). Мало того: положивши абсолютнымъ требованіемъ права, что всѣ люди обязаны дѣлать другъ для друга все, что нужно для исполненія человѣческаго назначенія, Рёдеръ говоритъ въ другомъ мѣстѣ, что отдѣльныя лица только *иногда*, въ видѣ исключенія, обязываются къ положительнымъ взаимнымъ услугамъ; вообще же, какъ правило, эта обязанность лежитъ на цѣломъ обществѣ [6]). Наконецъ, онъ прямо утверждаетъ, что мы юридически не

---

[1]) Grundz. des Naturr. I, стр. 112, 113, 116.
[2]) Тамъ же, стр. 147, 165.
[3]) Тамъ же, стр. 91, тоже стр. 124.
[4]) Тамъ же, стр. 128, 181.
[5]) Тамъ же, II, стр. 157.
[6]) Тамъ же, I, стр. 63, 78; II. стр. 197.

обязаны приносить въ жертву чужимъ цѣлямъ свою жизнь, свое время и свои силы, въ ущербъ собственнымъ интересамъ. „Только въ видѣ исключенія, говоритъ онъ, и притомъ на высшихъ нравственныхъ основаніяхъ, можно вообще одобрить, но едва ли возможно когда либо юридически требовать, чтобы мы посвящали себя другимъ даже къ явному собственному ущербу“ [1]). При такихъ противорѣчащихъ взглядахъ, можно, конечно, съ одной стороны развивать ученіе, ведущее къ совершенному уничтоженію всякой свободы, а съ другой стороны провозглашать общимъ правиломъ, что отдѣльнымъ лицамъ и обществамъ долженъ быть предоставленъ полнѣйшій просторъ въ выборѣ средствъ для достиженія своихъ цѣлей [2]); но подобные выводы обличаютъ только отсутствіе всякой связной мысли.

Къ прирожденнымъ правамъ Рёдеръ причисляетъ и собственность [3]), ибо человѣкъ, по природѣ своей, имѣетъ право на всѣ вещи необходимыя для достиженія своего назначенія. Основаніе собственности, какъ и всякаго права, есть, слѣдовательно, человѣческая потребность. Рёдеръ прямо признаетъ, что собственность не можетъ ни существовать безъ юридической цѣли или потребности, ни простираться далѣе потребности [4]). Другое личное условіе собственности заключается въ достоинствѣ или способности: надобно, чтобы средства работы доставались въ руки тѣхъ, которые могутъ извлечь изъ нихъ наиболѣе пользы для всѣхъ. Такимъ образомъ, руководящимъ началомъ въ распредѣленіи собственности должно быть пропорціональное равенство. На общество возлагается приложеніе этого начала къ жизни: оно должно смотрѣть за тѣмъ, чтобы требованія всѣхъ были удовлетворены, и чтобы каждый получилъ столько, сколько ему нужно и сколько онъ заработалъ [5]).

Это воззрѣніе, очевидно, чисто соціалистическое. Сообразно съ этимъ, Рёдеръ признаетъ существующее распредѣленіе собственности неправомѣрнымъ и усвоиваетъ себѣ даже изреченіе Томаса Мора, который въ настоящемъ общественномъ устройствѣ видѣлъ только заговоръ богатыхъ для поддержанія своихъ выгодъ [6]). Онъ отвергаетъ и всѣ возра-

---

[1]) Grundz. des Naturr. II, стр. 38, 39.
[2]) Тамъ же, I, стр. 181.
[3]) Тамъ же, II, стр. 287.
[4]) Тамъ же, II, стр. 242.
[5]) Тамъ же, § 157, стр. 287—294.
[6]) Тамъ же, стр. 293.

женія, направленныя въ принципѣ противъ общенія имуществъ, допуская однако, что при постоянной измѣнчивости потребностей, средствъ и количества людей, трудно даже приблизительно осуществить это начало [1]). Но съ другой стороны, личная свобода влечетъ за собою необходимость частной собственности. Каждый долженъ, по возможности, самъ изыскивать средства для достиженія своихъ цѣлей [2]). Поэтому, владѣльцу слѣдуетъ предоставить самый широкій просторъ въ пользованіи своими вещами, и только въ случаѣ явнаго злоупотребленія, права его должны быть ограничены [3]). Личная собственность должна составлять основаніе всякаго правомѣрнаго распредѣленія имущества, хотя и не въ той исключительности, въ какой она признается въ настоящее время [4]).

Въ результатѣ, Рёдеръ приходитъ къ заключенію, что личная собственность и общеніе имуществъ равно односторонни, и что слѣдуетъ искать соединенія того и другаго [5]). И здѣсь мы видимъ тоже самое сочетаніе противорѣчащихъ началъ, какое мы вездѣ замѣчаемъ у автора. Если право опредѣляется потребностью, то о личной собственности не можетъ быть рѣчи: каждый долженъ получать столько, сколько ему нужно. Если же личная собственность должна составлять основаніе общественнаго быта, то источникомъ права слѣдуетъ признать свободу. Соединить оба воззрѣнія можно только съ помощью непослѣдовательности. Этимъ не достигается высшее единство, а нарушается лишь логическая связь. Въ итогѣ, тѣ мѣры, которыя предлагаетъ Рёдеръ для ограниченія частной собственности, простираются немногимъ далѣе признаваемыхъ всѣми законодательствами угодій и повинностей. Общей системы распредѣленія собственности тутъ нельзя найти [6]).

Точно также и относительно организаціи труда Рёдеръ не идетъ далѣе общихъ мѣстъ. Онъ признаетъ основнымъ правиломъ, что государство обязано доставлять каждому рабочему возможность жить по человѣчески своимъ трудомъ, обезпечивая ему не только постоянную работу, но и приличное вознагражденіе [7]). Съ своей стороны, каждый членъ

---

[1]) Grundz. des Naturr. II, § 158, стр. 294 и слѣд.
[2]) Тамъ же, стр. 97, 299.
[3]) Тамъ же, II, § 158, стр. 309.
[4]) Тамъ же, стр. 306.
[5]) Тамъ же, стр. 301 и слѣд.
[6]) Тамъ же, §§ 161, 162, стр. 308 и слѣд.
[7]) Тамъ же, стр. 345, 346, 350.

государства обязанъ не только работать, но и хорошо работать; какъ праздность, такъ и плохая работа не должны быть терпимы [1]). Но какимъ образомъ возможно достигнуть этой цѣли, остается неизвѣстнымъ. Хотя Рёдеръ требуетъ единообразнаго руководства промышленности со стороны частныхъ союзовъ и государства [2]); хотя онъ возстаетъ на конкурренцію и считаетъ клеветою на человѣческую природу признаніе личнаго интереса главною движущею пружиною промышленнаго труда [3]); но рядомъ съ этимъ, онъ настаиваетъ на возможномъ облегченіи свободнаго обращенія всѣхъ цѣнностей [4]) и соглашается, что органическое устройство труда немыслимо, пока безкорыстіе и любовь къ ближнему не пріобрѣли бо́льшаго господства между людьми, нежели когда либо можно ожидать [5]). Однимъ словомъ, и тутъ мы не находимъ ничего, кромѣ сопоставленія противорѣчащихъ требованій безъ всякаго опредѣленнаго вывода.

Изъ всего сказаннаго ясно, что послѣдователи Краузе развивали его ученіе преимущественно въ смыслѣ эклектизма, къ чему подавалъ поводъ и самъ основатель школы. Они заимствовали у него главнымъ образомъ ложное понятіе о правѣ; невѣрныя же, вытекающія отсюда послѣдствія они старались смягчить другими началами, плохо согласованными съ основнымъ воззрѣніемъ. Современное ихъ значеніе въ наукѣ—отчасти отрицательное, отчасти положительное; отрицательное, какъ критика другихъ односторонихъ взглядовъ, положительное, какъ противопоставленіе началъ идеализма господствующему реалистическому направленію, отвергающему высшія основы человѣческой жизни. Этимъ объясняется относительный ихъ успѣхъ. Но воскресить ученіе Краузе они не въ состояніи. Никого нельзя убѣдить, что эта забытая теорія стоитъ выше другихъ, болѣе глубокихъ системъ, потерявшихъ свое господство надъ умами. Настоящее мѣсто Краузе — въ ряду идеалистовъ, но и тутъ значеніе его весьма второстепенное. Онъ одинъ изъ первыхъ приложилъ начала идеализма къ праву и государству, но это приложеніе было неудачно. Если, въ противоложность пантеистическому поглощенію частнаго въ общемъ, Краузе старался отстоять

---

[1]) Grundz. des Naturr. II, стр. 347—349.
[2]) Тамъ же, стр. 328, 347, примѣч.
[3]) Тамъ же, стр. 302, примѣч.
[4]) Тамъ же, стр. 325 и слѣд.
[5]) Тамъ же, стр. 304, примѣч.

самостоятельность отдѣльныхъ элементовъ и жизненныхъ сферъ, то это дѣлалось единственно съ помощью непослѣдовательности; эклектическое сопоставленіе различныхъ началъ замѣняло у него внутреннее сочетаніе противоположностей. Гармонія была болѣе въ словахъ, нежели въ мысляхъ. Нужно было самостоятельное развитіе отдѣльныхъ элементовъ въ предѣлахъ идеализма, чтобы выяснить настоящее ихъ значеніе. Это и было дѣломъ дальнѣйшаго движенія философіи.

4. ШОПЕНГАУЕРЪ.

Шопенгауеръ не много касался права и политики, и то, что онъ писалъ объ этихъ предметахъ, не имѣетъ существеннаго значенія. Онъ воскресилъ теорію Гоббеса, да и то въ слабыхъ очертаніяхъ. Поставить его въ ряду мыслителей, подвинувшихъ политическую науку, нѣтъ возможности. Тѣмъ не менѣе, мы не можемъ его обойти. Онъ былъ однимъ изъ немногихъ нѣмецкихъ идеалистовъ, безусловно отвергавшихъ нравственную теорію Канта, которая, какъ мы уже видѣли и какъ увидимъ еще въ послѣдствіи, была исходною точкою всего дальнѣйшаго развитія философіи права въ Германіи. Самъ онъ пытался построить весь нравственный міръ человѣка на совершенно оригинальныхъ основаніяхъ. Къ этому присоединяется и то обстоятельство, что Шопенгауеръ, также какъ Краузе, едва замѣченный въ свое время, подъ конецъ жизни внезапно получилъ значительную репутацію. Мы увидимъ, на сколько онъ ее заслуживаетъ.

Первое сочиненіе Шопенгауера, которое заключаетъ въ себѣ уже весь его взглядъ на вещи, вышло въ 1813 г. подъ заглавіемъ: *О четверякомъ корнѣ закона достаточнаго основанія* (Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde). Затѣмъ, въ 1818 г. появилось его главное сочиненіе: *Міръ, какъ воля и представленіе* (Die Welt als Wille und Vorstellung). Оно имѣло нѣсколько изданій, послѣднее въ 1859 году. Кромѣ того, главныя основанія своего нравственнаго ученія Шопенгауеръ изложилъ въ двухъ разсужденіяхъ: *О свободѣ воли* (Ueber die Freiheit des Willens) *и Объ основаніи морали* (Ueber das Fundament der Moral), которыя онъ въ послѣдствіи напечаталъ вмѣстѣ подъ заглавіемъ: *Двѣ основныя задачи этики* (Die beiden Grundprobleme der Ethik). Наконецъ, отдѣльныя его статьи и замѣчанія были собраны подъ именемъ *Parerga und Paralipomena.*

Шопенгауеръ, также какъ и Шеллингъ, стоитъ на почвѣ натуралистическаго идеализма. И для него, міръ ничто иное какъ единая, все изъ себя производящая воля. Но онъ пришелъ къ этому воззрѣнію совершенно инымъ путемъ, нежели Шеллингъ. И тотъ и другой беретъ свое начало отъ Канта, про котораго самъ Шопенгауеръ говоритъ, что онъ открылъ ему глаза, и котораго онъ считаетъ величайшимъ изъ всѣхъ философовъ [1]). Но между тѣмъ какъ Шеллингъ примыкаетъ къ Канту чрезъ посредство Фихте, Шопенгауеръ исходитъ отъ противоположнаго направленія, которое, начиная Рейнгольдомъ, приходитъ къ скептицизму Шульце. Точкою отправленія служатъ здѣсь не высшія способности разума, какъ у Фихте, а низшія, обращенныя къ внѣшнему міру, не чистое *я*, а непосредственное представленіе, какъ фактъ сознанія. Подъ вліяніемъ Шульце, Шопенгауеръ развилъ свою теорію познанія, которою опредѣляется вся его система.

Мы видѣли, что Кантъ призналъ двоякій источникъ познанія: умозрѣніе и опытъ. Первое даетъ знанію форму, второй содержаніе, первое единство, второй многообразіе. Отсюда два противоположныхъ міра, чувственный и мыслимый, между которыми въ теоріи нѣтъ перехода; ихъ связываетъ только практическая способность, воля, переводящая мыслимыя опредѣленія въ чувственную область. Вмѣстѣ съ тѣмъ, чувственныя опредѣленія были признаны чистыми явленіями, не дающими намъ никакого понятія о существѣ вещей. По ученію Канта, вся задача теоретическаго разума состоитъ въ томъ, что онъ сводитъ къ единству многообразіе субъективныхъ ощущеній. На этомъ основаніи строится весь объективный міръ. При такомъ воззрѣніи, ясно, что слѣдовало искать объясненія познанія главнымъ образомъ въ субъективномъ элементѣ, то есть, въ законахъ чистаго разума. Это и сдѣлалъ Фихте. Мы видѣли, какимъ образомъ въ его системѣ субъективный идеализмъ, отправляясь отъ самосознанія, пришелъ къ абсолютному тождеству субъекта и объекта, и наконецъ, собственнымъ діалектическимъ процессомъ, перешелъ въ объективный идеализмъ Шеллинга. Между тѣмъ, Шопенгауеръ безусловно отвергаетъ этотъ путь. Онъ признаетъ вмѣстѣ съ Кантомъ, что пространство, время и причинность ничто иное, какъ субъективныя формы нашихъ представленій. Самый матеріалъ познанія весь состоитъ изъ субъективныхъ ощущеній, для которыхъ умъ, въ силу присущаго ему закона, ищетъ внѣшней причины.

---

[1]) Welt als Wille etc. (1859) Vorr. стр. XI, XXIV.

Эту причину умъ полагаетъ въ объектѣ. Слѣдовательно, объектъ, то есть, внѣшніе предметы, въ существѣ своемъ, не болѣе какъ созданное умомъ представленіе. Весь міръ, говоритъ Шопенгауеръ, есть только наше представленіе или явленіе нашей мозговой дѣятельности [1]). Шопенгауеръ считаетъ его даже подобіемъ сна и признаетъ, что сонъ и познаніе, въ сущности, явленія однородныя [2]). Но не смотря на то, онъ только въ опытномъ представленіи видитъ настоящій источникъ познанія и упрекаетъ самого Канта за то, что онъ законы отвлеченнаго разума считалъ основаніемъ и прототипомъ опытнаго знанія, а не наоборотъ [3]). Поэтому онъ отвергаетъ всѣ категоріи Канта, за исключеніемъ причинности [4]). Онъ отвергаетъ и трансцендентальное единство сознанія [5]). Разумъ же, какъ способность познанія идей, онъ прямо объявляетъ выдуманною способностью, чистою ложью, изъ которой проистекли всѣ нелѣпости послѣдующихъ философовъ [6]). По мнѣнію Шопенгауера, разумъ отличается отъ ума тѣмъ, что послѣдній даетъ непосредственныя представленія, а первый отвлеченныя представленія или понятія. Но понятія относятся къ непосредственнымъ представленіямъ, какъ тѣнь относится къ предмету. Все свое содержаніе понятія получаютъ только отъ представленій. Но такъ какъ при обобщеніи многое откидывается, то здѣсь содержаніе является болѣе скуднымъ; поэтому, чѣмъ выше мы восходимъ по лѣствицѣ понятій, тѣмъ они становятся пустѣе. Понятія служатъ единственно къ тому, чтобы укрѣпить въ памяти и уяснить представленія для передачи другимъ; новаго они ничего не приносятъ. Всѣ открытія, всѣ изобрѣтенія являются плодомъ непосредственныхъ представленій; послѣднія служатъ и повѣркою понятій, которыя постоянно должны къ нимъ сводиться, для того чтобы познаніе имѣло прочное основаніе и не висѣло на воздухѣ. Однимъ словомъ, въ представленіи Шопенгауеръ видитъ не только источникъ всякаго познанія, но и единственное настоящее, заслуживающее этого имени познаніе. Въ немъ одномъ вся истина и вся мудрость. Понятіе же признается худшею и второстепенною формою, которая сама по себѣ можетъ

---

[1]) Welt als Wille u. Vorst. I, стр. 17; II, стр. 4.
[2]) Тамъ же, I, стр. 21, II, стр. 4.
[3]) Тамъ же, I, стр. 537, 564, 573, II, стр. 83.
[4]) Тамъ же, I, стр. 531.
[5]) Тамъ же, стр. 535.
[6]) Тамъ же, II, стр. 73; Vierf. Wurzel etc. (1847), стр. 111, 113, 117.

породить только воздушные замки. Умъ (der Verstand), говоритъ Шопенгауеръ, содержитъ въ себѣ творческую силу; разумъ же (die Vernunft) есть чисто страдательное начало. Онъ представляетъ собою женскую сторону познавательной способности человѣка, почему на нѣмецкомъ языкѣ онъ и ставится въ женскомъ родѣ [1]).

Трудно придумать теорію болѣе страдающую внутреннимъ противорѣчіемъ. Можно считать опытъ единственнымъ источникомъ знанія, если мы внѣшній міръ признаемъ за реальное бытіе, а въ разумѣ видимъ только его отраженіе. Такова была точка зрѣнія Локка и сенсуалистовъ XVIII-го вѣка. Но какъ скоро мы весь объективный міръ выдаемъ за какой то сонъ, за отправленіе нашего мозга, такъ нельзя уже въ объективномъ представленіи видѣть всю истину и всю мудрость. Это уродливое сочетаніе Локка съ Кантомъ можетъ привести насъ только къ безграничному скептицизму. Это и есть та точка зрѣнія, на которую становится Шопенгауеръ, когда онъ, одушевляясь индѣйскими миѳами, признаетъ все мірозданіе за обманчивый покровъ,сотканный рукою Майи [2]). Но въ такомъ случаѣ, надобно отвернуться отъ опыта и погрузиться въ глубину мысли. Шопенгауеръ утверждаетъ, что умъ—единственная творческая способность человѣка, а разумъ имѣетъ чисто страдательное значеніе; но какія же онъ представляетъ тому доказательства? Всю сущность ума онъ полагаетъ въ законѣ причинности, на основаніи котораго строится объективный міръ; между тѣмъ, онъ самъ же видитъ въ законѣ причинности только одну изъ четырехъ формъ закона достаточнаго основанія, которымъ руководствуется и разумъ. Вся разница въ томъ, что законъ причинности относится къ внѣшнимъ явленіямъ, а законъ достаточнаго основанія, которымъ руководствуется разумъ, къ связи понятій или къ логическому познанію. Но такъ какъ и первый признается Шопенгауеромъ за умозрительный, то есть, чисто логическій законъ, то очевидно, что законъ причинности состоитъ въ зависимости отъ закона познанія, слѣдовательно умъ отъ разума, а не наоборотъ. Поэтому самъ Шопенгауеръ, излагая различныя формы закона разумнаго познанія, причисляетъ къ нимъ и законъ причинности, признавая между ними тѣсную связь, указывающую на общій источникъ [3]). Правда, онъ до

---

[1]) Welt als W. u V. I, стр. 25, 41, 46—49, 59; II, стр. 68, 76—79, 83; Vierf. Wurzel. etc. (1847) стр. 98, 110.

[2]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 20 и др.

[3]) Vierf. Wurzel etc. стр. 99—104 (1847).

этого источника не добрался; въ концѣ своего разсужденія онъ даже прямо выдаетъ общій законъ достаточнаго основанія за отвлеченное понятіе, имѣющее только номинальное значеніе [1]). Но это противорѣчіе проистекаетъ именно оттого, что Шопенгауеръ самъ себѣ отрѣзалъ путь къ пониманію общихъ законовъ, отвергнувъ высшія начала разума, и признавши общія понятія только за блѣдныя тѣни конкретныхъ представленій.

Ставши на такую точку зрѣнія, немудрено, что Шопенгауеръ видѣлъ одну безсмыслицу въ умозрительныхъ построеніяхъ Фихте и слѣдовавшихъ за нимъ философовъ. Съ свойственною ему манерою ругаться, онъ прямо называетъ Фихте и Шеллинга вѣтрогонами, а Гегеля грубымъ и бездарнымъ шарлатаномъ. Онъ иронически замѣчаетъ, что умственнаго созерцанія онъ совершенно лишенъ, а потому все ученіе этихъ философовъ представляется ему книгою съ семью печатями [2]), признаніе, которое надобно принимать не въ ироническомъ, а въ буквальномъ смыслѣ, ибо если мы среди брани станемъ искать доказательствъ, то увидимъ не только ихъ крайнюю бѣдность, но и совершенную ихъ несостоятельность. Противъ Фихте Шопенгауеръ приводитъ, что изъ субъекта нельзя вывести объектъ, потому что субъектъ, будучи источникомъ закона причинности, самъ не подлежитъ этому закону, а потому не можетъ быть понятъ, какъ причина чего бы то ни было [3]). Шопенгауеръ идетъ даже далѣе. Онъ утверждаетъ, что познающій субъектъ, какъ представляющій, вовсе не можетъ быть представляемъ. Поэтому знаніе знанія невозможно. Субъектъ видитъ себя только хотящимъ, а никакъ не познающимъ [4]). Что же касается до тождества субъекта и объекта, то оно составляетъ міровой узелъ, а потому необъяснимо; это—чудо по преимуществу [5]). Между тѣмъ, самъ Шопенгауеръ, держась теоріи Канта, признаетъ выводъ a priori всѣхъ формъ нашего мышленія. „Даже безъ познанія объекта, говоритъ онъ, исходя отъ субъекта, онѣ могутъ быть найдены и познаны вполнѣ“ [6]). Онъ видитъ въ логикѣ „общее знаніе способовъ дѣйствія разума, полученное самонаблюденіемъ разума и отвлеченіемъ отъ всякаго содержанія“ [7]). Очевидно, что одно прямо

---

[1]) Vierf. Wurzel etc. стр. 151.
[2]) Welt. a. W. u. V. I, стр. 30—31.
[3]) Тамъ же, стр. 15—16.
[4]) Vierf. Wurzel etc. стр. 134.
[5]) Тамъ же, стр. 136.
[6]) Welt a. W. u. V. I, стр. 6.
[7]) Тамъ же, I, стр. 54.

противорѣчитъ другому, что̀ впрочемъ неизбѣжно при этой точкѣ зрѣнія.

Въ сущности, вся теорія познанія Шопенгауера представляетъ только непрерывный рядъ противорѣчій. На разстояніи нѣсколькихъ страницъ, онъ утверждаетъ съ одной стороны, что непосредственное представленіе заключаетъ въ себѣ все существенное предмета, а понятіе представляетъ лишь тѣнь истиннаго познанія [1]), съ другой стороны, что понятіе сохраняетъ все существенное, откидывая только излишній балластъ, а потому является совершенно достаточнымъ представителемъ ощущаемаго [2]). Съ одной стороны, способность къ отвлеченнымъ понятіямъ выдается за второстепенную и худшую форму познанія, съ другой стороны признается, что именно этою способностью человѣкъ отличается отъ животныхъ, изъ чего прямо слѣдуетъ, что животные могутъ, также какъ и человѣкъ, дѣлать открытія и изобрѣтенія, ибо то и другое есть дѣйствіе общаго имъ съ человѣкомъ ума, а не разума [3]). Въ концѣ же книги, мы неожиданно встрѣчаемъ выводы, которые идутъ уже совершенно въ разрѣзъ со всѣмъ предъидущимъ. Тутъ Шопенгауеръ признаетъ, что изъ разсмотрѣнія разнообразныхъ отношеній вещей мало по малу вырабатывается общая, чисто объективная ихъ сущность. Эта сущность есть *идея* въ смыслѣ Платона, то есть, постоянный, неизмѣнный, независимый отъ существованія отдѣльныхъ вещей образъ рода, который и становится черезъ это источникомъ для познанія всего частнаго [4]). Хотя Шопенгауеръ и увѣряетъ, что понятіе и идея—двѣ вещи совершенно разныя, ибо одно получается путемъ отвлеченія, а другая непосредственнымъ созерцаніемъ [5]); но различія между обоими мы у него не видимъ, и изъ собственнаго его описанія выходитъ, что такъ называемое созерцаніе идей ничто иное какъ смутное отвлеченіе. Мы къ этому возвратимся еще ниже. При такихъ противорѣчащихъ взглядахъ, немудрено, что Шопенгауеръ утверждаетъ, съ одной стороны, что собственно принадлежащій наукѣ путь познанія идетъ отъ общаго къ частному [6]), и что самыя достовѣрныя науки—логика и математика, потому что онѣ чисто умозри-

---

[1]) Welt a. Wille u. V. II, стр. 79.
[2]) Тамъ же, II, стр. 67—68.
[3]) Тамъ же, I, стр. 24—25.
[4]) Тамъ же, II, стр. 414.
[5]) Тамъ же, II, стр. 416.
[6]) Тамъ же, I, стр. 74.

тельныя, идущія отъ основанія къ послѣдствіямъ, а не наоборотъ [1]); съ другой стороны, что общія понятія составляютъ для философіи не источникъ познанія, а окончательный выводъ, не исходную точку, а конечную цѣль [2]).

Но какимъ бы путемъ мы ни шли, начнемъ ли мы снизу или сверху, отъ частнаго или отъ общаго, все таки изъ этого ровно ничего не выходитъ. Весь представляемый міръ, по теоріи Шопенгауера, остается пустымъ призракомъ, какимъ то сномъ, который не даетъ намъ ни малѣйшаго понятія объ истинной сущности вещей [3]). И человѣкъ вѣчно остался бы при этомъ призракѣ, еслибы у него не было совершенно другаго способа познанія, нисколько не похожаго на первый, подземнаго хода, по выраженію Шопенгауера, черезъ который онъ, какъ бы измѣною, можетъ проникнуть въ самую внутренность неприступной для него крѣпости. Этотъ ходъ есть *воля*. Человѣкъ не только познаетъ вещи извнѣ, но онъ самъ, какъ дѣятель, принадлежитъ къ ихъ числу. Имѣя непосредственно сознаніе своей сущности, онъ черезъ это можетъ постигнуть и сущность всего остальнаго [4]).

Мы видѣли, что уже Кантъ выводилъ изъ воли высшее познаніе идей. Шопенгауеръ и въ этомъ отношеніи прямо ссылается на Канта, какъ на своего предшественника. Но для послѣдняго, воля являлась связью двухъ міровъ; она переводитъ чисто мыслимыя опредѣленія въ чувственную область. Шопенгауеръ же, въ своей теоріи познанія, отвергаетъ высшій разумъ и весь проистекающій изъ него мыслимый міръ; для него существуетъ одинъ чувственный міръ, да и тотъ является не болѣе какъ призракомъ. Согласно съ этимъ, онъ не признаетъ и чисто мыслимыхъ опредѣленій воли. Категорическій императивъ, нравственныя требованія, обязанность, все это только мечты. Въ практическомъ разумѣ Канта онъ видитъ источникъ всего послѣдующаго извращенія философіи [5]). Воля, также какъ и внѣшній міръ, познается человѣкомъ единственно черезъ непосредственный актъ сознанія. Но это сознаніе совершенно отлично

---

[1]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 93, II, стр. 98.

[2]) Тамъ же, II, стр. 48.

[3]) Тамъ же, I, § 17.

[4]) Тамъ же, I, стр. 118—119, 123; II, стр. 218—219.

[5]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 100, 620; die beid. Grundprobl. d. Ethik, стр. 116 и слѣд., Vierf. Wurz. etc. стр. 113.

отъ теоретическихъ представленій: человѣкъ чувствуетъ себя хотящимъ и видитъ, что это хотѣніе прямо переходитъ въ дѣйствіе.

Здѣсь однако возникаетъ затрудненіе. Какимъ образомъ частный актъ самосознанія можетъ служить источникомъ для познанія общей сущности вещей? Какъ отъ частнаго перейти къ общему? Прежде всего, человѣкъ непосредственно сознаетъ только отдѣльные, слѣдующіе другъ за другомъ акты хотѣнія, а отнюдь не волю, какъ нѣчто единое. Это признаетъ и Шопенгауеръ. Онъ принужденъ сознаться, что и тутъ уже въ человѣкѣ происходитъ раздвоеніе между субъектомъ и объектомъ, а потому совершенно непосредственнаго сознанія уже нѣтъ. Даже и воля познается не иначе, какъ съ участіемъ разума, и хотя откидываются нѣкоторыя умозрительныя формы представленій, именно, пространство и причинность, но форма времени остается, какъ легкій покровъ, заслоняющій отъ насъ единое существо воли. Поэтому и здѣсь субъектъ не насквозь прозраченъ; онъ остается для себя темнымъ, а потому загадкою [1]).

Казалось бы, этого признанія достаточно для того, чтобы разрушить всю теорію Шопенгауера. Въ самомъ дѣлѣ, если непосредственное чувство даетъ намъ только отдѣльныя, слѣдующія другъ за другомъ хотѣнія, а единство воли познается мыслью, которая эти разрозненные акты сводитъ къ общему средоточію, то мы должны или считать это единство призракомъ, или признать, что познаніе сущности вещей дается не непосредственнымъ чувствомъ, а мыслью. Но эта дилемма не останавливаетъ Шопенгауера. Не смотря на свои оговорки, онъ прямо признаетъ волю единою, какъ будто это опредѣленіе дается намъ непосредственнымъ сознаніемъ.

Мало того. Храбро шествуя по пути объединенія явленій, онъ считаетъ волю тождественною съ тѣломъ. Человѣкъ, говоритъ онъ, познаетъ себя двоякимъ путемъ: посредствомъ представленія, какъ тѣло между другихъ тѣлъ, и прямымъ чувствомъ, какъ волю. Но послѣдняя выражаетъ только сущность перваго. Это явствуетъ изъ того, что мое хотѣніе прямо переходитъ въ тѣлесное движеніе. Это не два разныя дѣйствія, а одно и тоже, только познанное двумя разными способами, внѣшнимъ и внутреннимъ. Тѣло ничто иное какъ объективація воли, которая въ немъ становится видимою и познается умомъ [2]).

---

[1]) Welt a. Wille u. V. II, стр. 220—221.

[2]) Тамъ же, I, стр. 118—120, 126—130.

Тутъ однако снова представляется возраженіе: хотѣніе не всегда переходитъ въ дѣйствіе. Если движущій нервъ перерѣзанъ или пораженъ, никакое хотѣніе не въ состояніи двинуть членъ. Человѣкъ можетъ быть связанъ, и опять не въ состояніи двинуться. Наконецъ, онъ самъ нерѣдко откладываетъ исполненіе своего рѣшенія до извѣстнаго времени. Шопенгауеръ старается объяснить это разъединеніе между волею и движеніемъ тѣмъ, что рѣшеніе, пока оно не перешло въ дѣйствіе собственно не составляетъ еще воли. Это—только мотивы, опредѣляющіе мыслительную способность и лишь при извѣстныхъ условіяхъ переходящіе въ волю. Тоже самое относится и къ простому желанію или чувству. Истинное явленіе воли есть дѣйствіе; не чувствительность, а единственно раздражительность мускуловъ служитъ тѣлеснымъ ея выраженіемъ [1]). Но давая такое объясненіе, Шопенгауеръ впадаетъ въ безвыходное противорѣчіе съ самимъ собою. Прежде онъ относилъ чувства, желанія и рѣшенія къ области воли [2]); теперь же, для спасенія тождества воли и тѣла, приходится все это отнести къ мыслительной способности. А между тѣмъ, по собственному ученію Шопенгауера, въ этомъ то именно и проявляется самосознаніе воли: человѣкъ непосредственно сознаетъ себя хотящимъ; тѣлесное же движеніе познается только внѣшними чувствами. Ясно, что тутъ нѣтъ исхода.

Положимъ однако, что человѣкъ призналъ волю сущностью собственнаго своего тѣла. Что же изъ этого слѣдуетъ? Шопенгауеръ утверждаетъ, что по аналогіи, мы должны признать ее сущностью всѣхъ другихъ вещей, которыя для мыслительной способности представляются точно такими же тѣлами, какъ и наше. Кромѣ представленія и воли, мы ничего не знаемъ и ни объ чемъ не имѣемъ понятія; слѣдовательно, мы должны или согласиться, что въ основаніи всѣхъ вещей лежитъ воля, или считать всѣ предметы, кромѣ себя, простыми представленіями, то есть, призраками. Послѣднюю точку зрѣнія Шопенгауеръ называетъ ***теоретическимъ эгоизмомъ***. Онъ сознается, что противъ нея нельзя привести никакихъ доказательствъ; но непосредственное человѣческое чувство возмущается противъ подобнаго взгляда, почему никогда никто серіозно его не поддерживалъ [3]).

Шопенгауеръ не объясняетъ, почему невозможенъ третій взглядъ, именно, что вещи имѣютъ свою собственную, отличную отъ насъ, а по-

---

[1]) Welt a. Wille u. V. II, стр. 281—283.

[2]) Тамъ же, II, стр. 225; ср. стр. 281.

[3]) Тамъ же, I, стр. 124—125.

тому совершенно неизвѣстную намъ сущность. Изъ того, что мы свое *я* сознаемъ какъ волю, вовсе не слѣдуетъ, что въ мірѣ нѣтъ ничего другаго. Аналогія тѣмъ менѣе можетъ быть здѣсь допущена, что мы сравниваемъ два разряда совершенно отличныхъ другъ отъ друга явленій. По ученію Шопенгауера, умственное построеніе міра приводитъ насъ къ понятію о лежащихъ въ основаніи явленій естественныхъ силахъ, дѣйствующихъ, по крайней мѣрѣ въ значительной части, по закону механической необходимости, но совершенно для насъ необъяснимыхъ [1]). Спрашивается: можемъ ли мы считать эти слѣпыя силы тождественными съ ощущаемою нами въ себѣ волею? Шопенгауеръ говоритъ, что нужно небольшое *напряженіе воображенія*, чтобы произвести такое *расширеніе понятія* [2]), при чемъ слѣдуетъ подводить не понятіе *воли* подъ понятіе *силы*, какъ дѣлалось доселѣ, а наоборотъ, ибо менѣе извѣстное должно быть приведено къ болѣе извѣстному и менѣе совершенное, то есть ясное, къ болѣе совершенному [3]). Но возможно ли приведеніе безсознательнаго къ сознательному? Въ себѣ мы непосредственно сознаемъ только чувства, влеченія, хотѣнія; можемъ ли мы все это приписать естественнымъ силамъ? Самъ Шопенгауеръ этого не требуетъ: онъ въ естественныхъ силахъ видитъ одно лишь слѣпое стремленіе. Но именно этого-то мы въ себѣ не сознаемъ. Понятіе о безсознательномъ стремленіи дается намъ умомъ, а никакъ не непосредственнымъ чувствомъ, которое раскрываетъ намъ только сознательное. Поэтому, когда Шопенгауеръ утверждаетъ, что воля сама въ себѣ безсознательна [4]) и сознательною становится только въ высшихъ своихъ проявленіяхъ, онъ въ сущности дѣлаетъ совершенно противоположное тому, что онъ самъ требуетъ: онъ подводитъ не силу подъ понятіе воли, а напротивъ, волю подъ понятіе силы. Воля становится только одною изъ формъ проявленія силы. Мы встрѣчаемъ здѣсь то самое противорѣчіе, которое мы выше замѣтили у Шеллинга, противорѣчіе, присущее натуралистическому идеализму. Сила есть первое, производящее начало; воля же—начало производное, перешедшее уже черезъ сознаніе. Но такъ какъ идеализмъ самъ является производною точкою зрѣнія, то онъ естественно стремится свести первоначальное положеніе къ производному.

---

[1]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 116 и др.

[2]) Тамъ же, I, стр. 132, 141.

[3]) Тамъ же, I, стр. 132, 133.

[4]) Тамъ же, I, стр. 323; II, стр. 224.

У Шопенгауера, такое расширеніе понятія тѣмъ менѣе оправдывается, что оно противорѣчитъ всей его теоріи познанія. Если единственное истинное познаніе дается непосредственнымъ представленіемъ, а общее понятіе не болѣе какъ тѣнь, которая служитъ только для удобства при передачѣ мыслей, то съ какой стати мы станемъ разнородныя явленія приводить къ одному началу и считать послѣднее за общую ихъ сущность? Виды, говоритъ Шопенгауеръ, суть произведенія природы; роды же— произведенія человѣка [1]). Между тѣмъ, говоря объ волѣ, онъ требуетъ, чтобы *родъ* именовался по высшему, всего болѣе намъ знакомому *виду* [2]). И это обобщеніе служитъ не просто для умственнаго распорядка; напротивъ, вся сущность мысли Шопенгауера состоитъ въ томъ, что всѣ эти разнородныя явленія въ основаніи своемъ одно и тоже [3]).

Мало того. Отрѣшаясь уже отъ всякой дѣйствительности, онъ признаетъ, что воля въ себѣ самой реально одна, а все различіе явленій происходитъ единственно отъ нашего представленія. Онъ выводитъ это изъ того, что пространство, время и причинность ничто иное какъ формы человѣческаго мышленія а между тѣмъ, они-то и составляютъ начало множества. Слѣдовательно, то, что отрѣшено отъ этихъ формъ, не имѣетъ въ себѣ множества. Такова именно воля. Какъ самобытная сущность она едина; множественною же она кажется только въ нашемъ представленіи, подобно тому какъ одинъ и тотъ же предметъ, когда онъ разсматривается черезъ многогранное стекло, дробится на множество отдѣльныхъ образовъ [4]).

Спрашивается: если, по законамъ нашего ума, мы представляемъ только многое, то на основаніи какой умственной операціи можемъ мы придти къ заключенію, что сущность всѣхъ вещей едина? Не есть ли это высшее изъ всѣхъ отвлеченій, то есть, по теоріи Шопенгауера, пустѣйшее изъ всѣхъ понятій? Ясно, что мы покидаемъ здѣсь не только область внѣшнихъ представленій, но и непосредственное сознаніе воли, которое должно было раскрыть намъ сущность всѣхъ вещей. Въ непосредственномъ чувствѣ, воля является намъ точно также множественною, въ отдѣльныхъ актахъ хотѣнія. Если это единственная точка, черезъ которую наше сознаніе приходитъ въ соприкосновеніе съ сущностью вещей, то ка-

---

[1]) Welt a. Wille u. V. II, стр. 415.
[2]) Тамъ же, I, стр. 132.
[3]) Тамъ же, I, стр. 141.
[4]) Тамъ же, I, стр. 134, 152, 159.

кимъ образомъ можемъ мы признать эту сущность единою? Въ силу чего мы отъ непосредственнаго сознанія вдругъ сдѣлаемъ неимовѣрный скачекъ въ міръ чистѣйшихъ отвлеченій, въ область тѣней? Самъ Шопенгауеръ признаетъ, что полагаемое имъ единство воли—„чисто метафизическое; поэтому, говоритъ онъ, познаніе его выходитъ изъ предѣловъ опыта, то есть, не основано на отправленіяхъ нашей мыслительной способности, а потому собственно недостижимо для послѣдней. Отъ этого происходитъ, что оно раскрываетъ передъ нами бездну созерцанія, которой глубина не допускаетъ уже совершенно яснаго и вполнѣ связнаго пониманія“ [1]). „Конечно, замѣчаетъ онъ далѣе, мы впадаемъ здѣсь въ мистическій языкъ образовъ; но это единственный, которымъ можно еще что нибудь сказать объ этой совершенно трансцендентной темѣ“ [2]). И точно, какъ скоро мы признаемъ, что извѣстный предметъ выходитъ изъ предѣловъ нашихъ умственныхъ способностей, то все, что мы объ немъ скажемъ, будетъ только плодомъ нашего воображенія. Но спрашивается: въ силу чего можемъ мы признать существованіе предмета, который не дается намъ ни непосредственнымъ чувствомъ, ни дѣйствіемъ нашихъ умственныхъ способностей?

Замѣтимъ, что устранивши множество, проистекающее изъ субъективной формы представленій, мы отнюдь не въ правѣ заключить, что предметъ не имѣетъ въ себѣ другаго множества, можетъ быть даже совершенно недоступнаго нашему пониманію. Самъ Шопенгауеръ, объявивши волю безусловно единою, немедленно же другою дверью вводитъ въ нее множество. Воля объективируется, то есть, становится представленіемъ, и въ этой объективаціи проходитъ черезъ различныя *ступени*, начиная съ низшей формы, съ механизма, и кончая высшею, сознаніемъ. Эти ступени суть *идеи*, въ смыслѣ Платона, какъ вѣчные, неизмѣнные первообразы вещей. Онѣ составляютъ непосредственное явленіе абсолютнаго, и сами, въ свою очередь, проявляются во множествѣ отдѣльныхъ вещей и особей, составляющихъ міръ представленій [3]). Вслѣдствіе чего въ единой волѣ вдругъ являются различныя ступени развитія, Шопенгауеръ не объясняетъ. Непонятно также, какъ могутъ существовать низшія ступени, на которыхъ воля является еще въ безсознательной формѣ. Объективація, по опредѣленію Шопенгауера, означаетъ принятіе формы предста-

[1]) Welt a. Wille u. V. II, стр. 368.
[2]) Тамъ же, II, стр. 371.
[3]) Тамъ же, I, стр. 154 и слѣд.

вленія [1]); но объектъ представленія предполагаетъ сознающій его субъектъ, а субъектъ является только на высшихъ ступеняхъ: для кого же существуютъ низшія? Всего менѣе, наконецъ, понятенъ тотъ внутренній раздоръ, который оказывается въ явленіяхъ объективирующейся воли. Они вступаютъ другъ съ другомъ въ безконечную и непримиримую борьбу, и эта борьба, по словамъ Шопенгауера, обличаетъ существенное раздвоеніе воли съ самой собою [2]). Если мы спросимъ: откуда такое раздвоеніе? то Шопенгауеръ отвѣчаетъ, „что воля принуждена сама себя пожирать, ибо внѣ ея нѣтъ ничего, а она—голодная воля. Отсюда погоня, страхъ и страданія“ [3]).

Читатель напрасно станетъ искать здѣсь какихъ бы то ни было доказательствъ; онъ долженъ вѣрить на слово. Мы вступили въ область, превосходящую человѣческое пониманіе, а потому воображеніе можетъ гулять на просторѣ. Самъ Шопенгауеръ признаетъ тутъ познаніе совершенно другаго рода, нежели то, которое составляло для него точку отправленія. Всѣ наши умственныя формы, пространство, время, причинность, прилагаются только къ низшему міру явленій, а не къ идеямъ, которыя, хотя тоже явленія единой воли, но вѣчны, неизмѣнны и безпричинны. Для того чтобы познать идеи, человѣкъ долженъ отъ обыкновеннаго способа пониманія возвыситься къ трансцендентальному *созерцанію*, которое Шопенгауеръ допускаетъ *въ видѣ исключенія* [4]). Но для этого необходимо, чтобы человѣкъ пересталъ быть единичнымъ лицемъ и превратился бы въ чистый, безвременный, лишенный воли и страданій субъектъ сознанія. Это совершается *внезапно*, вслѣдствіе того что познаніе отрывается отъ служенія волѣ. Субъектъ забываетъ самого себя и весь погружается въ созерцаніе предмета. Тогда передъ нимъ возникаетъ образъ чистой сущности предмета или идея. Этотъ способъ познанія есть искусство; онъ свойственъ только генію [5]).

Такимъ образомъ, все, что Шопенгауеръ отвергалъ въ началѣ, все, за что онъ такъ неприлично ругалъ другихъ философовъ, въ концѣ концовъ признается имъ вполнѣ, но только безъ всякаго доказательства, безъ всякой путеводной нити и въ прямое противорѣчіе съ собственны-

---

[1]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 170.
[2]) Тамъ же, I, стр. 174—175, 182.
[3]) Тамъ же, I, стр. 183.
[4]) Тамъ же, I, стр. 204; II, стр. 424.
[5]) Тамъ же, I, стр. 209—211, 217.

ми его началами. Присоединяя смѣшное къ фантастическому, Шопенгауеръ говоритъ, что лучшимъ средствомъ для приведенія человѣка въ такое состояніе, въ которомъ онъ способенъ познавать идеи, служитъ все, что успокоиваетъ кровь и усмиряетъ страсти, напримѣръ, холодная ванна или спокойно проведенная ночь. Тогда мало по малу объектъ отдѣляется отъ субъекта, и наконецъ, наступаетъ вожделѣнное состояніе чистой объективности созерцанія [1]).

Самое замѣчательное здѣсь то, что субъектъ, который самъ ничто иное какъ явленіе воли, долженъ оторваться отъ этой самой воли, внѣ которой нѣтъ ничего. Принадлежность, то есть разумъ, говоритъ Шопенгауеръ, должна одолѣть и уничтожить свою собственную субстанцію, то есть волю, хотя бы только на короткое время [2]). При этомъ оказывается, что единая во всѣхъ воля составляетъ индивидуалистическій элементъ въ человѣкѣ; познаніе же, котораго формы выдавались за источникъ всякаго обособленія, превращается, напротивъ, въ общее начало, въ чистое око вселенной [3]). На побѣдѣ познанія надъ волею, общаго элемента надъ личнымъ, Шопенгауеръ строитъ весь нравственный міръ.

Послѣдуемъ за нимъ въ этомъ построеніи.

Кореннымъ вопросомъ является здѣсь вопросъ о свободѣ воли. Согласно съ основаніями своей системы, Шопенгауеръ разрѣшаетъ его тѣмъ, что свободы нѣтъ въ явленіяхъ воли, а есть только въ ея существѣ. Явленія всѣ подлежатъ закону причинности, слѣдовательно подчиняются необходимости, которая ничто иное какъ послѣдовательность причинъ и слѣдствій; воля же въ себѣ самой изъята отъ этого закона, а потому свободна. Шопенгауеръ ссылается при этомъ на Канта, который также признавалъ свободу только въ мыслимой сущности человѣка, а не въ явленіи [4]). Но у Канта мыслимая сущность имѣла совершенно иное значеніе: она являлась источникомъ внутренняго самоопредѣленія, на основаніи чистаго понятія объ обязанности; Шопенгауеръ же именно это отвергаетъ. Въ его системѣ, мыслимая сущность превратилась въ слѣпое стремленіе, составляющее единую основу вещей. Поэтому, у него о свободѣ, какъ разумномъ самоопредѣленіи, не можетъ быть рѣчи. Онъ понимаетъ свободу въ чисто отрицательномъ значеніи, просто какъ отсутствіе

---

[1]) Welt a. Wille u. V. II, стр. 418.

[2]) Тамъ же, II, стр. 420.

[3]) Тамъ же, II, стр. 423, I, стр. 333.

[4]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. (1860). стр. 174—176.

необходимости. Не подлежа закону причинности, воля, какъ чистая сущность, не имѣетъ основанія [1]). Ясно однако что подобное толкованіе не болѣе какъ пустой звукъ. Если свобода не заключаетъ въ себѣ никакого положительнаго понятія, то какъ же можетъ она быть началомъ дѣятельности? Воля, въ существѣ своемъ, по теоріи Шопенгауера, не подлежитъ закону необходимости и не способна къ разумному самоопредѣленію; что же затѣмъ остается?

Не болѣе основательны возраженія Шопенгауера противъ свободы въ явленіяхъ воли. Онъ посвятилъ цѣлое разсужденіе подробному разбору этого вопроса. Тутъ онъ старается опровергнуть ходячія понятія объ этомъ предметѣ, и доказать, что человѣческое хотѣніе, будучи явленіемъ воли, не можетъ быть свободно. Хотя непосредственное самосознаніе, повидимому, склоняется къ признанію свободы, но это только обманъ. Не смотря на то, что въ системѣ Шопенгауера самосознаніе воли считается единственною дверью къ истинѣ, здѣсь онъ объявляетъ это самосознаніе темною областью, гдѣ нѣтъ свѣтлой точки, озаряющей царствующую въ ней ночь. Значенія внѣшнихъ мотивовъ оно во всякомъ случаѣ оцѣнить не можетъ, ибо они лежатъ внѣ его [2]). Какъ будто мотивы, для того чтобы дѣйствовать на волю, не должны сдѣлаться внутренними, и въ такомъ видѣ не подлежатъ самосознанію! Для разрѣшенія вопроса, продолжаетъ Шопенгауеръ, мы должны отъ этого мрака обратиться къ свѣтлой области знанія, а тутъ мы встрѣчаемъ безусловное господство закона причинности. Какъ умозрительное начало, составляющее самую форму нашего мышленія, этотъ законъ не подлежитъ исключеніямъ. Виды причинности могутъ быть разные: на низшей ступени, она является какъ механическая причина или причина въ тѣсномъ смыслѣ, затѣмъ, какъ возбужденіе, наконецъ, какъ мотивъ. Разница состоитъ въ различіи воспріимчивости предмета къ внѣшнему дѣйствію, но необходимость дѣйствія вездѣ одинакова. Въ мотивѣ, причина переходитъ черезъ сознаніе; въ человѣкѣ, она превращается даже въ чистое понятіе, повидимому совершенно оторванное отъ внѣшнихъ впечатлѣній. Но въ сущности, это осложненіе только удлиняетъ нить, связывающую мотивъ съ внѣшнею причиною, самая же связь остается: всякое понятіе окончательно сводится къ внѣшнему впечатлѣнію и отъ него заимствуетъ свою силу. Независимость понятій отъ впечатлѣній настоящей минуты ведетъ лишь къ

[1]) Wellt a. Wille u. V. I, стр. 338.

[2]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 14—25.

тому, что разумъ можетъ представлять волѣ различные мотивы. Отсюда возникаетъ призракъ выбора. Рѣшеніе принадлежитъ не разуму, а волѣ; разумъ же смотритъ извнѣ, вслѣдствіе чего ему и кажется, что воля можетъ выбрать то или другое. Въ дѣйствительности же, воля, какъ флюгеръ, колеблется между различными мотивами, до тѣхъ поръ пока не одолѣетъ сильнѣйшій. И это совершается съ такою же необходимостью, какъ и всякое механическое движеніе, ибо и здѣсь и тамъ дѣйствуетъ одинъ и тотъ же законъ причинности [1]).

И такъ, для рѣшенія этого вопроса, воля отсылается къ разуму, а разумъ отсылается къ волѣ. Въ одномъ случаѣ является призракъ свободы, потому что внутреннее самосознаніе не знаетъ дѣйствія внѣшнихъ мотивовъ, въ другомъ случаѣ, потому что внѣшнее знаніе не знаетъ внутренняго рѣшенія. Окончательно, все сводится къ тому, что законъ причинности, будучи необходимою формою нашего познанія, не подлежитъ исключеніямъ. Очевидно однако, что механическая причина и мотивъ дѣйствуютъ не одинаково. Перешедши черезъ сознаніе, причина получаетъ совершенно иной характеръ. Въ одномъ случаѣ, она является причиною производящею и существуетъ *прежде* слѣдствія; въ другомъ случаѣ, она превращается въ *цѣль*, которая сама должна быть послѣдствіемъ дѣйствія. Самъ Шопенгауеръ признаетъ, что превращаясь въ понятіе, мотивъ становится независимымъ отъ настоящаго впечатлѣнія; онъ утверждаетъ только, что источникъ дѣйствія все таки лежитъ въ впечатлѣніи. Но какое же можетъ быть дѣйствіе впечатлѣнія, давно переставшаго существовать? Ясно, что тутъ о внѣшней причинности не можетъ быть рѣчи. Все сводится къ внутреннему отношенію разума и воли. А здѣсь, послѣдовательно прилагая теорію Шопенгауера, мы должны сказать, что никакое понятіе не можетъ быть мотивомъ для воли, ибо разумъ составляетъ только явленіе воли, зеркало ее отражающее. Воля есть реальное бытіе, а разумъ одно лишь представленіе этого бытія. Дѣйствительно, Шопенгауеръ во многихъ мѣстахъ высказываетъ этотъ взглядъ [2]). Но съ другой стороны, держась закона причинности, онъ не можетъ не допустить и дѣйствія разумныхъ мотивовъ на волю. Поэтому онъ признаетъ, что разумъ, не опредѣляя существа воли, даетъ ей то или другое направленіе [3]). Въ одномъ мѣстѣ, онъ утверждаетъ даже, что воля относится

[1]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 26—45.

[2]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 345; II, стр. 222—226.

[3]) Тамъ же I, стр. 347.

къ разуму, какъ движимое тѣло относится къ движущимъ его причинамъ [1]). Но такъ какъ и это воззрѣніе, въ свою очередь, несогласно съ принятыми основаніями, то окончательно онъ приходитъ къ заключенію, что оба начала относятся другъ къ другу, какъ слѣпой къ хромому, котораго онъ носитъ на плечахъ: одинъ ходитъ, а другой указываетъ дорогу [2]). Но не есть ли это отреченіе, не только отъ своихъ началъ, но и отъ всякаго рѣшенія задачи?

Необходимая причинность мотивовъ не составляетъ впрочемъ единственнаго фактора, которымъ опредѣляются дѣйствія человѣка. Шопенгауеръ признаетъ и другой, внутренній, именно, характеръ лица. Но и здѣсь онъ видитъ тотъ же законъ необходимости. При данномъ характерѣ и данныхъ мотивахъ, дѣйствіе можетъ быть только одно. Характеръ же, по его теоріи, есть прирожденное опредѣленіе человѣка, или лучше, внѣ времени существующее опредѣленіе воли, вѣчная идея, которая проявляется въ эмпирическимъ мірѣ. Каждое отдѣльное ея проявленіе вызывается внѣшнимъ мотивомъ, но опредѣляется на основаніи вѣчной, неизмѣнной сущности человѣка. Отсюда понятіе *вины*. Человѣкъ не виноватъ въ томъ, что онъ дѣлаетъ, ибо иначе онъ поступать не можетъ, разъ что у него такой характеръ. Но онъ виноватъ въ томъ, что у него такой характеръ, ибо это не зависитъ уже ни отъ какихъ внѣшнихъ причинъ. Характеръ составляетъ мыслимое опредѣленіе воли; здѣсь мы вступаемъ въ область свободы [3]).

Ясно, что этимъ новымъ началомъ необходимая причинность мотивовъ совершенно измѣняется. Воля перестаетъ уже быть флюгеремъ, который колеблется разнообразными побужденіями, до тѣхъ поръ пока сильнѣйшее не получитъ перевѣса. Сила и дѣйствіе мотивовъ опредѣляются существомъ самой воли; перевѣсъ получаетъ тотъ, который всего болѣе соотвѣтствуетъ ея внутреннимъ опредѣленіямъ. Все здѣсь сводится, слѣдовательно, къ вопросу: что такое характеръ человѣка? и точно ли онъ составляетъ неизмѣнное отъ вѣка опредѣленіе?

Что каждый человѣкъ, какъ единичное существо, имѣетъ свою особенность, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія; но что эта особенность составляетъ нѣчто неизмѣнное и непреложное, всегда дѣйствую-

---

[1]) Welt a. Wille u. V. II, стр. 233.

[2]) Тамъ же.

[3]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 46—53, 93—94.

щее по закону необходимости, на это Шопенгауеръ не представляетъ никакихъ доказательствъ. Если мы сошлемся на факты, то факты доказываютъ противное. Самъ Шопенгауеръ допускаетъ, что мотивы могутъ измѣнять направленіе воли [1]). Онъ объясняетъ это тѣмъ, что измѣняется пониманіе средствъ, цѣли же всегда остаются тѣже; но мы знаемъ, что мѣняются и цѣли. У различныхъ возрастовъ цѣли совершенно разныя. Господствующая въ одно время страсть уступаетъ мѣсто другой. Хотя Шопенгауеръ утверждаетъ что человѣкъ, не смотря даже на угрызенія совѣсти, въ сущности никогда не исправляется [2]); но съ другой стороны, онъ самъ же признаетъ, что развитіе познанія даетъ доступъ мотивамъ, для которыхъ воля была прежде заперта. Человѣка можно убѣдить, что гораздо лучше достигать своихъ цѣлей честнымъ образомъ, нежели безчестнымъ [3]). Если же такова сила познанія и проистекающихъ изъ него мотивовъ, то въ чемъ же заключается наконецъ неизмѣнность характера?

Въ результатѣ, мы должны придти къ убѣжденію, что тутъ встрѣчаются два элемента, находящіеся во взаимнодѣйствіи: естественныя опредѣленія человѣка и развитіе сознанія. А такъ какъ оба они составляютъ двѣ стороны одного и того же существа, то верховное рѣшеніе мы должны приписать не тому или другому въ отдѣльности, а совокупности обоихъ, то есть, проникнутой сознаніемъ волѣ, которая становится такимъ образомъ началомъ производнымъ. Свободна ли эта воля или нѣтъ? то есть, опредѣляется ли она необходимымъ образомъ какими бы то ни было мотивами? Отвѣтъ отчасти заключается уже въ предъидущемъ. Независимость воли отъ внѣшнихъ побужденій явствуетъ изъ того, что съ превращеніемъ представленія въ понятіе, мотивъ отрывается отъ впечатлѣній настоящаго и становится общимъ началомъ. Но и внутреніе мотивы не дѣйствуютъ принудительно. Воля не есть пустая коробка, въ которой борются различные мотивы, при чемъ одолѣваетъ сильнѣйшій, какъ утверждаетъ Шопенгауеръ. Воля составляетъ самобытное, разумное начало, и мотивы находятся въ ея распоряженіи. Сила внѣшнихъ причинъ, какъ признаетъ и Шопенгауеръ, зависитъ отъ внутренней сущности предмета. Сильнѣйшій мотивъ тотъ, которому воля даетъ предпочтеніе. Сущность же воли состоитъ въ томъ, что она способна оторваться

---

[1]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 347.

[2]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 51, Welt a. Wille u. V. II стр. 684.

[3]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 52.

отъ всякаго частнаго мотива и возвыситься къ безусловно общему. Поэтому самъ Шопенгауеръ, отвергнувъ свободу воли въ человѣческихъ дѣйствіяхъ, въ концѣ концовъ признаетъ, что свобода, въ силу высшаго сознанія, можетъ проявиться и въ дѣйствительности, хотя только въ видѣ исключенія [1]). Это высшее сознаніе есть сознаніе нравственное, проистекающее изъ созерцанія чистыхъ идей.

Шопенгауеръ посвятилъ второе разсужденіе, заключающееся въ *Двухъ основныхъ задачахъ этики*, изслѣдованію основаній нравственности. Прежде всего, онъ подвергаетъ рѣзкой критикѣ теорію Канта; но по своему обыкновенію, онъ начинаетъ съ того, что безусловно отвергаетъ то, что самъ принимаетъ въ послѣдствіи. Такъ, онъ упрекаетъ Канта за то, что онъ нравственному началу придалъ повелительную форму. По мнѣнію Шопенгауера, *должное*, *обязанность*, все это пустыя слова, почерпнутыя изъ богословской морали. Нравственность должна опредѣлять не то, что должно быть, а то, что есть. Необходимость, которой можно и не слѣдовать, вовсе не есть необходимость [2]). Между тѣмъ, та формула, которую Шопенгауеръ выдаетъ за чистое выраженіе нравственности: „не оскорбляй никого, а по возможности помогай всѣмъ“, сама имѣетъ повелительную форму [3]). Онъ прямо признаетъ необходимость твердыхъ *правилъ* для противодѣйствія безнравственнымъ побужденіямъ, и въ этомъ полагаетъ *власть* надъ самимъ собою (Selbstbeherrschung) [4]). Въ чемъ же тутъ отличіе отъ Канта? Что же касается до отрицанія необходимости въ нравственномъ законѣ, на томъ основаніи, что отъ него можно уклоняться, то Шопенгауеръ очевидно смѣшиваетъ нравственную необходимость съ физическою, и если онъ утверждаетъ, что должное не имѣетъ смысла, когда оно не сопровождается наградами и наказаніями [5]), то этому противорѣчитъ собственное его ученіе, которое, какъ увидимъ ниже, отвергаетъ всякіе эгоистическіе мотивы.

Точно также Шопенгауеръ упрекаетъ Канта за то, что его категорическій императивъ имѣетъ чисто формальный характеръ [6]). Между тѣмъ, собственная его, указанная выше формула—чисто формальная. Шопен-

---

[1]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 339, 355, 363, 467, 476.
[2]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 120—122.
[3]) Тамъ же, стр. 137.
[4]) Тамъ же, стр, 215.
[5]) Тамъ же, стр. 123.
[6]) Тамъ же, стр. 141.

гауеръ признаетъ даже, что категорическій императивъ ничто иное какъ самая эта формула, только выраженная обиняками [1]). Наконецъ, Шопенгауеръ утверждаетъ, что умозрительный законъ никогда не можетъ быть побудительною причиною для дѣятельности человѣка. Чтобы противодѣйствовать реальнымъ побужденіямъ эгоизма, говоритъ онъ, нуженъ реальный мотивъ. А такъ какъ для человѣка реально только эмпирическое содержаніе, то и нравственное побужденіе должно имѣть эмпирическій характеръ; иначе мораль превращается въ воздушный замокъ, не имѣющій никакого отношенія къ дѣйствительности [2]). Но, какъ увидимъ далѣе, собственное ученіе Шопенгауера отнюдь не останавливается на эмпирическихъ мотивахъ, а напротивъ, полагаетъ основаніе нравственности въ чистомъ, сверхъчувственномъ созерцаніи.

Кореннымъ побужденіемъ человѣка, также какъ и всякаго животнаго, истиннымъ основаніемъ его природы Шопенгауеръ считаетъ эгоизмъ. Въ эгоизмѣ выражается самоутвержденіе воли, стремленіе жить. Воля, какъ единая сущность, и въ отдѣльной особи проявляется всецѣло. Поэтому особь считаетъ себя центромъ вселенной; она все относитъ къ себѣ и хочетъ распространить свою волю на все. Но отсюда должны проистекать безпрерывныя столкновенія, война всѣхъ противъ всѣхъ. Въ эгоизмѣ, говоритъ Шопенгауеръ, самымъ страшнымъ образомъ выражается внутренній раздоръ воли съ самой собою [3]). Поэтому на немъ нельзя остановиться. Необходимо другое побужденіе, которое могло бы служить ему противовѣсіемъ и воздерживать безконечную борьбу. Это побужденіе есть *состраданіе*, которое и служитъ единственнымъ источникомъ нравственности. Всякое дѣйствіе, проистекающее изъ эгоизма, имѣющее въ виду собственное благо лица, хотя бы это благо состояло въ нравственномъ совершенствованіи или въ вѣчномъ блаженствѣ, по существу своему безнравственно; всякое же дѣйствіе, проистекающее изъ состраданія и имѣющее въ виду чужое благо, считается нравственнымъ [4]).

Спрашивается: почему же однако изъ двухъ побужденій человѣка мы называемъ безнравственнымъ именно то, которое составляетъ самую основу его естества, и въ которомъ проявляется верховное начало всего

---

[1]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 158.

[2]) Тамъ же, стр. 143.

[3]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 196—198; Welt als W. u V. II, стр. 392—393.

[4]) Die beid. Grundprobl. стр. 206—208.

сущаго, самоутвержденіе воли? На этотъ вопросъ мы находимъ у Шопенгауера два отвѣта, которые противорѣчатъ другъ другу. *Добромъ*, говоритъ онъ, называется то, что соотвѣтствуетъ стремленіямъ воли. Не желанія опредѣляются добромъ, какъ будто послѣднее составляетъ нѣчто само по себѣ сущее, а наоборотъ, добро опредѣляется желаніями. Добромъ мы называемъ то, что намъ пріятно или полезно. Добрымъ человѣкомъ всякій называетъ того, кто добръ *для него*. Слѣдовательно, добрымъ человѣкомъ вообще будетъ тотъ, кто добръ для всѣхъ [1]). Это — первый отвѣтъ, отправляющійся отъ эмпирическихъ началъ, но при внимательномъ разсмотрѣніи оказывающійся чистымъ софизмомъ. Здѣсь мѣриломъ добра является эгоизмъ, а между тѣмъ добромъ называется отрицаніе эгоизма. Всякій добромъ считаетъ то, что хорошо *для него*, и между тѣмъ другаго называетъ добрымъ, потому что онъ дѣйствуетъ не *для себя*, а *для другаго*. Второй отвѣтъ совершенно инаго свойства: когда человѣкъ слѣдуетъ внушеніямъ эгоизма, говоритъ Шопенгауеръ, онъ понимаетъ волю только въ ея раздробленіи; онъ погруженъ въ явленіе, и самъ ничто иное какъ явленіе; когда же онъ побуждается состраданіемъ, онъ видитъ въ себѣ и въ другомъ единую сущность и возвышается къ познанію воли, какъ самобытной вещи. Въ состраданіи, это высшее сознаніе выражается въ формѣ непосредственнаго чувства, которое поэтому и служитъ для человѣка единственнымъ нравственнымъ побужденіемъ. Изъ него проистекаютъ всѣ добродѣтели [2]).

Въ этомъ объясненіи мы должны разсмотрѣть двѣ вещи: 1) метафизическое начало, составляющее основаніе нравственности; 2) проявленіе этого начала въ состраданіи.

Что мыслимое единство человѣчества составляетъ истинное основаніе нравственности, съ этимъ нельзя не согласиться, но есть ли это единство основы или разума? Мы уже выше касались этого вопроса, и здѣсь должны повторить сказанное прежде. Единство разума образуетъ изъ всѣхъ разумныхъ существъ общій порядокъ, въ которомъ каждое, сохраняя свою самостоятельность, подчиняется общему закону. Здѣсь духовное единство противополагается физическому разобщенію. Въ единствѣ основы, напротивъ, физическое начало сливается съ нравственнымъ. Слѣпая сила, составляющая сущность всѣхъ вещей, точно также проявъ-

---

[1]) Die beid Grundprobl. d. Eth. стр. 265; Welt a. Wille u. V. I, стр. 425—426.

[2]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 266—271; Welt a. Wille u. V. I, стр. 428—9, 439—443.

ляется въ эгоизмѣ, какъ и въ состраданіи, по теоріи Шопенгауера, даже въ гораздо большей степени, ибо эгоизмъ ничто иное какъ самоутвержденіе воли, положительное ея проявленіе. Человѣкъ, по этой системѣ, не можетъ даже познать волю иначе какъ въ своихъ собственныхъ стремленіяхъ, то есть, въ своемъ эгоизмѣ; все остальное для него только явленіе, прошедшее черезъ призму сознанія. При такомъ взглядѣ, возможно ли видѣть въ эгоизмѣ нѣчто безобразное и противное, какъ дѣлаетъ Шопенгауеръ [1])? Онъ указываетъ на то, что воля, причиняя другому страданіе, приходитъ въ противорѣчіе сама съ собою; но вѣдь это противорѣчіе является только плодомъ нашего пониманія. Съ точки зрѣнія Шопенгауера, одно личное хотѣніе даетъ реальное знаніе, а чужое страданіе не болѣе какъ призракъ. И чѣмъ шире мое хотѣніе, тѣмъ болѣе я исполняю свое назначеніе, ибо тѣмъ болѣе проявляется во мнѣ самая сущность воли. Почему же я остановлюсь передъ чужимъ страданіемъ, скорѣе нежели передъ чѣмъ нибудь другимъ? Воля, какъ слѣпое стремленіе, одинаково проявляется во всемъ: въ камнѣ, въ растеніи, въ животномъ, также какъ и въ человѣкѣ. Долженъ ли я воздерживаться отъ всякаго прикосновенія къ другимъ вещамъ, уважая во всемъ единство основы? Шопенгауеръ съ негодованіемъ возстаетъ противъ исключенія животныхъ изъ нравственныхъ требованій, вытекающихъ изъ состраданія. Однако онъ допускаетъ употребленіе животныхъ въ пищу, на томъ основаніи, что животнымъ, какъ низшимъ существамъ, смерть причиняетъ менѣе страданій, нежелу человѣку лишеніе животной пищи. Онъ утверждаетъ даже, что комару смерть причиняетъ менѣе страданій, нежели человѣку укушеніе насѣкомаго [2]). Но откуда онъ это знаетъ? какое у насъ мѣрило для страданій животныхъ? и почему наконецъ мы ограничиваемся животными? Если воля ничто иное какъ слѣпое стремленіе, то всякое страданіе не болѣе какъ призракъ; если же удовольствіе и страданіе принадлежатъ къ самому существу воли, то они точно также присущи камню и растенію, какъ и животному. Узнавая во всемъ единую съ нами сущность, мы во всемъ должны ее уважать. При такомъ смѣшеніи началъ, мы, очевидно, кромѣ противорѣчія ни къ чему не придемъ, отрицая съ одной стороны то, что мы утверждаемъ съ другой. Мы увидимъ далѣе, въ какихъ размѣрахъ это противорѣчіе развивается у Шопенгауера.

---

[1]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 198.

[2]) Тамъ же, стр. 238—245; Welt a. Wille u. V. I, стр. 440, прим.

Такія же несообразности мы находимъ и въ возведеніи состраданія на степень единственнаго нравственнаго двигателя. Точкою отправленія служитъ здѣсь положеніе, что нравственнымъ двигателемъ можетъ быть только реальное чувство, которое одно въ состояніи противодѣйствовать эгоизму. Понятія же, говоритъ Шопенгауеръ, не могутъ опредѣлять хотѣнія. Нельзя научиться хотѣть [1]). Но если мы спросимъ: почему же состраданіе считается нравственнымъ двигателемъ, а эгоизмъ безнравственнымъ? то получимъ въ отвѣтъ, что въ первомъ выражается высшее *знаніе*. Сказавши, что нельзя научиться хотѣть, Шопенгауеръ, съ другой стороны, признаетъ знаніе единственнымъ источникомъ добродѣтели, и если онъ дѣлаетъ при этомъ оговорку, что знаніе должно быть не отвлеченное, а непосредственное, то есть, созерцаніе идей [2]), то мы знаемъ уже что тутъ существеннаго различія нѣтъ. Во всякомъ случаѣ, созерцаніе идей совсѣмъ не то, что состраданіе. Первое, какъ общее начало, можетъ служить источникомъ нравственности; второе же составляетъ только отдѣльное проявленіе этого начала, проявленіе, которое далеко не исчерпываетъ его существа. Недостаточность его оказывается изъ самаго разбора нравственныхъ опредѣленій, въ томъ видѣ какъ они выводятся Шопенгауеромъ.

Состраданіе, по его теоріи, имѣетъ двѣ стороны, отрицательную и положительную. Первая побуждаетъ насъ воздерживаться отъ нанесенія зла другимъ: въ этомъ состоитъ *правда*. Вторая побуждаетъ насъ оказывать помощь страдающимъ: въ этомъ заключается существо *человѣколюбія*. Такимъ образомъ, правда является началомъ чисто отрицательнымъ. Положительное опредѣленіе, говоритъ Шопенгауеръ, есть *неправда*, то есть, вторженіе въ область чужой воли. Отрицаніе же неправды есть *право*, подъ которымъ разумѣется всякое дѣйствіе, не нарушающее чужой воли. Такъ какъ къ числу этихъ дѣйствій принадлежитъ защита отъ чужой неправды, то право сопровождается принужденіемъ. Изъ всего этого ясно, заключаетъ Шопенгауеръ, что право и неправда суть нравственныя опредѣленія, которыя имѣютъ значеніе сами по себѣ, независимо отъ человѣческаго соглашенія. Слѣдовательно, право есть часть нравственности, а не произвольное человѣческое установленіе, какъ думалъ Гоббесъ [3]).

---

[1]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 143; Welt a. Wille u. V. I, стр. 435.

[2]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 434, 437, 447.

[3]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 212—213; 216—218; Welt a. Wille u. V. I, стр. 394, 400—404.

Отсюда Шопенгауеръ выводитъ начало собственности и обязательную силу договоровъ. Значеніе собственности заключается въ томъ, что человѣкъ полагаетъ свои силы въ извѣстную вещь. Поэтому, единственное провомѣрное ея основаніе есть обработка, а отнюдь не простое занятіе, которое не можетъ связывать другихъ. Неправда состоитъ здѣсь въ присвоеніи чужой силы, положенной въ предметъ [1]). Что же касается до обязательной силы договоровъ, то она вытекаетъ изъ того, что нарушеніе договора есть *ложь*, а всякая ложь есть неправильное направленіе, которое лице даетъ чужой волѣ для своихъ собственныхъ цѣлей, то есть, подчиненіе чужой воли своей посредствомъ обмана [2]). На договорѣ основаны и всѣ человѣческія обязанности. Другихъ обязанностей у насъ нѣтъ, кромѣ тѣхъ, которыя мы добровольно на себя принимаемъ. Поэтому всякая обязанность сопровождается соотвѣтствующимъ ей правомъ [3]).

Наконецъ, изъ права Шопенгауеръ выводитъ и государство. Какъ нравственное опредѣленіе, право имѣетъ въ виду извѣстныя *дѣйствія* человѣка: оно состоитъ въ воздержаніи отъ дѣйствій, нарушающихъ чужую волю, то есть, отъ неправды. Но неправда имѣетъ и оборотную сторону—*страданіе*, которое переноситъ насъ на личную точку зрѣнія. Не нравственное начало, а собственная польза лица побуждаетъ его защищаться отъ неправды; разумъ же говоритъ ему, что личныя силы для этого часто недостаточны. Вслѣдствіе этого, люди приходятъ къ потребности общаго установленія, которое защищало бы ихъ совокупными силами. Это и есть *государство*, которое такимъ образомъ возникаетъ изъ общаго соглашенія или договора и имѣетъ единственною цѣлью огражденіе своихъ членовъ отъ неправды. Черезъ это, право изъ нравственнаго опредѣленія превращается въ юридическое. Это—тоже начало, но съ обратной стороны. Государству нѣтъ дѣла до нравственныхъ побужденій; оно ограничивается защитою людей отъ внѣшняго насилія. Оно не только не противодѣйствуетъ эгоизму, но напротивъ, само составляетъ чистѣйшій плодъ эгоизма, какъ совершенно основательно вывелъ Гоббесъ [4]). Шопенгауеръ называетъ государство мастерскимъ произведеніемъ самого себя понимающаго, разумнаго, соединеннаго эгоизма всѣхъ [5]). На лю-

---

[1]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 396—397.
[2]) Тамъ же, I, стр. 398—399.
[3]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 220—221.
[4]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 404—408.
[5]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 194.

дей, говоритъ онъ, надобно смотрѣть, какъ на тигровъ и волковъ, готовыхъ пожрать другъ друга, если не сдерживать ихъ крѣпкими намордниками [1]). Съ этой точки зрѣнія слѣдуетъ разсматривать и уголовное право. Наказаніе налагается отнюдь не для мнимаго удовлетворенія справедливости, какъ думалъ Кантъ. Воздаяніе зломъ за зло есть месть, а месть ничто иное какъ выраженіе злобы, находящей утѣшеніе въ чужомъ страданіи. Истинная цѣль наказанія состоитъ въ предупрежденіи зла посредствомъ устрашенія [2]).

Выводя государство изъ эгоизма, Шопенгауеръ требуетъ однако, чтобы оно сообразовалось съ правомъ, какъ нравственнымъ опредѣленіемъ, то есть, чтобы оно было нравственно дозволеннымъ, а не безнравственнымъ учрежденіемъ. По природѣ господствуетъ сила, а право немощно; политическое искусство состоитъ въ томъ, чтобы обратить силу въ орудіе права. Иначе, вмѣсто защиты права, государство принудительно установляетъ неправду. Таковъ характеръ всякой деспотіи [3]). Во избѣжаніе этого, Шопенгауеръ въ числѣ государственныхъ цѣлей ставитъ защиту не только противъ внѣшняго и внутренняго насилія, но и противъ самого защитника. Эта цѣль, говоритъ онъ, повидимому, всего лучше достигается раздѣленіемъ трехъ отраслей власти, законодательной, исполнительной и судебной, такъ что каждая управляется независимо отъ другихъ [4]). Съ другой стороны однако, онъ замѣчаетъ, что если республики влекутся къ анархіи, а княжества къ деспотіи, то среднее между ними, конституціонная монархія, ведетъ къ владычеству факцій. Конституціонныхъ государей онъ сравниваетъ съ богами Епикура, которые, пребывая въ невозмутимомъ спокойствіи, не заботятся о человѣческихъ дѣлахъ. По его мнѣнію, эта форма, вытекшая изъ условій англійской жизни, вовсе неприложима къ Нѣмцамъ [5]). Поэтому окончательно онъ склоняется въ пользу чистой монархіи. Пока люди таковы, каковы они на дѣлѣ, о совершенномъ государствѣ нечего думать. Многое достигается уже тѣмъ, что интересы царствующаго рода сливаются съ общими интересами страны, и самъ правитель становится выше всякихъ частныхъ цѣлей, вслѣдствіе чего въ немъ нейтрализируется присущій всѣмъ людямъ эгоизмъ. Тако-

---

[1]) Die beid. Grundprob. d. Eth. стр. 194.
[2]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 410—411.
[3]) Тамъ же, I, стр. 409. Parerga u. Paralip. (2-te Aufl.) II, стр. 266.
[4]) Welt a. Wille u. V. II, стр. 681.
[5]) Parerga und Paralipomena (2-te Aufl.) II, стр. 273—274.

вы преимущества наслѣдственной монархіи. Отсюда то, можно сказать, сверхъчеловѣческое значеніе, которое повсюду сопровождаетъ царскую власть, и которое ставитъ ее неизмѣримо выше всякаго президентства [1]). „Государственное устройство, въ которомъ осуществлялось бы одно отвлеченное право, говоритъ Шопенгауеръ, было бы отлично для иныхъ существъ, нежели люди: но такъ какъ значительное большинство послѣднихъ въ высшей степени эгоистичны, несправедливы, беззастѣнчивы, лживы, нерѣдко даже злобны и притомъ надѣлены весьма скуднымъ разумѣніемъ, то отсюда возникаетъ необходимость власти, сосредоточенной въ единомъ лицѣ, стоящей даже выше закона и права и вполнѣ безотвѣтственной, власти, передъ которою все должно склоняться и на которую смотрятъ, какъ на существо высшаго рода, какъ на повелителя Божьею милостью. Только этимъ способомъ можно въ долгій срокъ обуздывать человѣчество и управлять имъ [2])".

Очевидно, что мысли Шопенгауера на счетъ государственнаго устройства не совсѣмъ опредѣлились. Если мы сравнимъ его теорію съ ученіемъ Гоббеса, то увидимъ, до какой степени послѣднее стоитъ выше по силѣ и послѣдовательности мысли. Шопенгауеръ выгодно отличается отъ Гоббеса тѣмъ, что у него естественное право не является тождественнымъ съ естественною силою, а связывается съ нравственнымъ началомъ. Но самое это преимущество, обозначающее различіе между идеализмомъ и чистымъ натурализмомъ, получается только въ ущербъ послѣдовательности. Вся юридическая теорія Шопенгауера крайне недостаточна. Отрицательный характеръ права выводится путемъ чистаго софизма. Шопенгауеръ утверждаетъ, что положительное значеніе имѣетъ понятіе о неправдѣ, а право является только отрицаніемъ неправды. Но неправда состоитъ въ посягательствѣ на область чужой воли, а опредѣленіе области воли и есть право; слѣдовательно, послѣднее понятіе—положительное, а первое отрицательное. Еще менѣе удаченъ выводъ права изъ состраданія. Самъ Шопенгауеръ признаетъ, что возбужденіе состраданія въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ вовсе не нужно; часто даже оно пришло бы слишкомъ поздно. Въ благородныхъ душахъ разумное размышленіе разъ на всегда возводитъ это чувство на степень твердаго правила уважать права каждаго. Ибо, говоритъ Шопенгауеръ, хотя

---

[1]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 406; II, стр. 681—682.

[2]) Parerga u. Paralip. (2-t Auf.) II, стр. 269.

отвлеченныя правила не составляютъ основанія нравственности, однако они для нравственной жизни необходимы, какъ вмѣстилище, сохраняющее нравственный образъ мыслей на случай практическаго приложенія. Такимъ образомъ, состраданіе дѣйствуетъ здѣсь только *косвенно*, не столько дѣйствительнымъ бытіемъ (actu), сколько возможностью (potentia) [1]).Отсюда Шопенгауеръ выводитъ и уваженіе къ правамъ лицъ, которыя сами по себѣ состраданія возбуждать не могутъ, напримѣръ, казны [2]). А такъ какъ, по его теоріи, самыя физическія лица не способны возбуждать состраданія, когда они находятся въ счастіи [3]), то оказывается, что и въ отношеніи къ нимъ правда можетъ соблюдаться единственно въ силу отвлеченнаго правила, идущаго далеко за предѣлы состраданія, слѣдовательно, отнюдь не возникающаго изъ послѣдняго. Въ дѣйствительности, право и правда не имѣютъ ничего общаго съ состраданіемъ. Это—чисто умозрительныя опредѣленія, исходящія изъ требованія уваженія къ свободѣ лица. Поэтому, здѣсь можно руководствоваться только общимъ правиломъ, а никакъ не случайнымъ чувствомъ, которое идетъ даже иногда въ разрѣзъ съ требованіями права.

Гораздо болѣе приложимо начало состраданія къ другой добродѣтели, къ человѣколюбію. Но и тутъ оно составляетъ только одну ея сторону. Участіемъ къ чужимъ страданіямъ не исчерпывается существо человѣколюбія. Счастливые также близки намъ, какъ и несчастные, и нравственная наша задача состоитъ не въ одномъ облегченіи страданій, но и въ положительномъ содѣйствіи чужому благу, въ какомъ бы то ни было отношеніи. Слѣдовательно, и здѣсь непосредственное чувство является только частнымъ выраженіемъ нравственнаго требованія.

Этотъ узкій взглядъ Шопенгауера на начало нравственности находится въ связи съ общимъ его воззрѣніемъ на человѣческую жизнь. Оно видитъ въ ней юдоль плача, безконечное страданіе въ прошедшемъ и будущемъ. По его мнѣнію, это необходимо вытекаетъ изъ самаго существа воли. Хотя воля—все во всемъ, но всякое ея движеніе есть страданіе. Хотѣніе проистекаетъ отъ недостатка; чувство же недостатка есть страданіе. Это и составляетъ положительную сторону въ проявленіяхъ воли. Удовлетвореніе же является только какъ отрицаніе страданія, да и оно приходитъ лишь на минуту; вслѣдъ за нимъ пробуждается новое стрем-

[1]) Die beid. Grundprobl. d. Eth. стр. 214—215.

[2]) Тамъ же, стр. 236.

[3]) Тамъ же, стр. 237.

леніе, и наступаетъ новое страданіе. Тамъ же, гдѣ нѣтъ стремленія, является гнетъ скуки. Однимъ словомъ, кто понимаетъ смыслъ жизни, тотъ, кромѣ страданій, ничего въ ней не видитъ. Человѣкъ, погруженный въ этотъ міръ, предающійся самоутвержденію воли, то есть, эгоизму, гоняется за призраками, но пожинаетъ однѣ муки, и самъ превращается въ ничтожное орудіе ничтожныхъ цѣлей. Еслибы люди, говоритъ Шопенгауеръ, не были совершенно негодны, то ихъ судьба не была бы такъ плачевна [1]).

Единственное средство избавиться отъ всѣхъ этихъ золъ состоитъ въ отреченіи отъ міра и вмѣстѣ отъ самого себя. Въ этомъ заключается высшее нравственное совершенство. Человѣкъ, который приготовился къ этому состраданіемъ къ другимъ, наконецъ ощущаетъ въ себѣ страданія всего міра и вслѣдствіе этого чувствуетъ къ нему отвращеніе. Онъ начинаетъ ненавидѣть то начало, котораго онъ самъ составляетъ проявленіе. Для него недостаточно уже облегчать случайныя страданія; онъ хочетъ уничтожить самый ихъ источникъ, именно хотѣніе. Онъ предается посту, умерщвляетъ свою плоть, бичуетъ свое тѣло, чтобы сломить непокорную волю. Въ этомъ состоитъ аскетизмъ, высшее проявленіе нравственнаго сознанія. Вмѣсто самоутвержденія воли, наступаетъ ея отрицаніе. Это состояніе водворяется въ человѣкѣ, когда онъ отъ временнаго и случайнаго обращается къ созерцанію вѣчныхъ идей. Тогда знаніе становится для него успокоеніемъ; съ аскетизмомъ соединяется квіетизмъ. Но это высшее сознаніе не является плодомъ отвлеченнаго размышленія. Оно охватываетъ человѣка внезапно, какъ вѣяніе благодати, и производитъ полное его перерожденіе. Это—тотъ пунктъ, въ которомъ мыслимая свобода воли вступаетъ въ область дѣйствительности, прерывая цѣпь причинъ и слѣдствій, и отрѣшаясь отъ вліянія личнаго характера. Повидимому, это противорѣчитъ всѣмъ законамъ эмпирическаго міра; но противорѣчіе происходитъ здѣсь именно оттого, что этимъ актомъ свободы уничтожается весь эмпирическій міръ, всякое проявленіе воли. А такъ какъ и сознаніе составляетъ проявленіе воли, то и оно перестаетъ существовать. Человѣкъ, который достигъ этой высоты, умираетъ весь, не только временною смертью, которая есть только перемѣна формы, а вѣчною, ибо въ немъ уничтожается самая его сущность, самоутвержденіе воли; онъ навсегда изъемлется изъ міра страданій. Съ субъектомъ же исчезаетъ и

[1]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 230—231, 366—385, 415, 429; Die beid. Grundprob. d. Eth. стр. 210—211.

объектъ. Въ результатѣ оказывается, слѣдовательно, чистое ничто; но это—только ничтожество реальнаго міра, міра представленій, составляющаго объективацію воли. Достигши высшаго сознанія, воля сама отрицаетъ свое объективное бытіе; но это отрицаніе есть вмѣстѣ положеніе ея истинной, недоступной мышленію сущности [1]).

Въ подтвержденіе своихъ взглядовъ, Шопенгауеръ ссылается на христіанскихъ аскетовъ; но полное его сочувствіе и удивленіе возбуждаетъ индѣйская мудрость, знакомство съ которою составляетъ, по его мнѣнію, величайшее пріобрѣтеніе XIX-го вѣка. Въ *Нирвану* буддистовъ онъ узнаетъ свой собственный выводъ, самоотрицаніе воли и ничтожество міра.

Этотъ выводъ можетъ служить характеристикою всей философіи Шопенгауера. Такъ какъ воля составляетъ основаніе его системы, то самоотрицаніе воли есть, въ сущности, самоотрицаніе системы. Какъ мы могли видѣть изъ предъидущаго разбора, все мышленіе Шопенгауера представляетъ непрерывную цѣпь противорѣчій, которая завершается наконецъ громаднѣйшимъ изъ всѣхъ противорѣчій. Онъ начинаетъ съ опытнаго представленія, какъ единственнаго источника всякаго знанія, и приходитъ къ чистому созерцанію вѣчныхъ идей. Онъ видитъ въ непосредственномъ самосознаніи воли единственную твердую точку опоры для постиженія истины, и превращаетъ это личное чувство въ мыслимое единство основы, исключающее всякое личное начало. Онъ считаетъ эгоизмъ самою сущностью человѣческой природы, и полагаетъ нравственность въ полномъ уничтоженіи эгоизма. Наконецъ, у него воля—все во всемъ, а между тѣмъ, самоутвержденіе этой воли оказывается зломъ, а добро полагается въ ея отрицаніи. И это отрицаніе совершается разумомъ, который самъ ничто иное какъ проявленіе воли, зеркало, ее отражающее. Въ нѣкоторомъ отношеніи, этотъ умственный процессъ поучителенъ: онъ обозначаетъ тѣ необходимыя ступени, черезъ которыя проходитъ человѣческая мысль, какимъ бы путемъ она ни двигалась. Отъ частныхъ явленій она восходитъ къ единству основы, и отъ единства основы къ верховному разуму, къ чистому оку вселенной, по выраженію Шопенгауера. Но у Шопенгауера этотъ процессъ совершается не въ силу яснаго и послѣдовательнаго развитія понятій, а какими то своеобразными скачками, вслѣдствіе чего на каждомъ шагу у него является противорѣчіе, и ре-

---

[1]) Welt a. Wille u. V. I, стр. 446—487.

зультатъ выходитъ чисто отрицательный. Отвергнувъ разумъ, какъ высшую умозрительную способность, Шопенгауеръ самъ себѣ отрѣзалъ путь къ постиженію истины, а потому принужденъ былъ выбиваться на широкую дорогу непроходимыми тропинками. Его философію можно сравнить съ зрѣлищемъ человѣка, который дѣлаетъ изумительнѣйшія тѣлодвиженія, чтобы выбраться изъ трущобы, въ которую самъ затесался, а между тѣмъ безпощадно ругаетъ всѣхъ другихъ, за то что они пошли иною дорогою. Если Краузе представляется намъ болѣе труженикомъ, нежели глубокимъ мыслителемъ, то про Шопенгауера можно сказать, что онъ не столько философъ, сколько—оригиналъ.

Откуда же происходитъ та репутація, которою онъ сталъ пользоваться подъ конецъ жизни? Дѣло въ томъ, что откуда бы ни исходила человѣческая мысль, главныя ея точки зрѣнія остаются всегда тѣже. Реализмъ въ своемъ развитіи, точно также какъ идеализмъ, приходитъ къ единству основы. Мы увидимъ далѣе, что реализмъ распадается на двѣ отрасли: матеріалистическую и спиритуалистическую. Въ матеріалистическомъ реализмѣ, попытку свести мірозданіе къ единству лежащей въ его основаніи силы представляетъ система Спенсера. Когда же въ спиритуалистическомъ реализмѣ возникла таже потребность, естественно было обратиться къ изученію предшествующихъ философовъ, которые стояли на тойже точкѣ зрѣнія. Изъ нихъ ближе всего къ реализму подходилъ Шопенгауеръ; отсюда его популярность. Этимъ объясняется и сходство его воззрѣній съ тою новѣйшею системою, которая въ спиритуалистическомъ реализмѣ удовлетворила этой потребности,—съ системою Гартмана. Но какъ бы то ни было, это возвеличеніе второстепенныхъ мыслителей на счетъ первоклассныхъ служитъ признакомъ упадка философскаго смысла. Погрузившись въ дѣйствительный міръ, германская мысль какъ будто потеряла способность связывать понятія.

в. Нравственный Идеализмъ.

1. ПОЗДНѢЙШЕЕ УЧЕНІЕ ФИХТЕ.

Шеллингъ пытался сочетать міровыя противоположности, природу и разумъ, единствомъ основы, причиною производящею. Онъ выводилъ все мірозданіе изъ абсолютнаго, тождественнаго съ собою бытія, развивающаго изъ себя противоположныя опредѣленія. Фихте, въ позднѣйшемъ

своемъ ученіи, становится на болѣе одностороннюю точку зрѣнія: оставляя въ сторонѣ первоначальное бытіе, онъ беретъ одно изъ его опредѣленій, абсолютный разумъ, и старается вывести всѣ его законы, совершенно отвергая самостоятельное существованіе природы. Въ его глазахъ, то, что мы называемъ природа, ничто иное какъ объективное проявленіе мысли; собственнаго значенія она не имѣетъ.

Начало этого направленія лежало уже въ первоначальномъ его ученіи, носившемъ характеръ субъективнаго идеализма. Этотъ характеръ отразился отчасти и на позднѣйшей системѣ, хотя подъ вліяніемъ Шеллинга Фихте вступилъ на объективную почву, вслѣдствіе чего ученіе его приняло уже иной оборотъ: субъективное *я*, составлявшее для него точку исхода, исчезло въ абсолютномъ *я*, то есть, въ Верховномъ Разумѣ, который сдѣлался основаніемъ его новаго міросозерцанія. Фихте началъ развивать это направленіе уже съ первыхъ годовъ нынѣшняго столѣтія въ отдѣльныхъ статьяхъ и лекціяхъ. Съ особенною силою проявилось оно въ *Руководствѣ къ блаженной жизни* (Anweisung zum seligen Leben), изданномъ въ 1809 году; но съ окончательною полнотою и отчетливостью оно выразилось въ лекціяхъ, читанныхъ имъ въ Берлинскомъ университетѣ въ 1812 и 1813 годахъ, почти наканунѣ его смерти. Вспыхнувшая война не позволила ему даже окончить послѣднее изложеніе *Ученія о наукѣ*. Эти лекціи обнимаютъ не только чистую философію, но и правовѣдѣніе, нравственность и политику. И здѣсь, какъ и прежде, основаніемъ служитъ чисто умозрительный выводъ законовъ разума, на которыхъ строится все остальное [1]).

Путь, которому слѣдуетъ Фихте въ этомъ выводѣ, двоякій—приготовительный и окончательный: съ одной стороны, анализъ даннаго представленія и восхожденіе этимъ способомъ къ верховнымъ законамъ мышленія, выражающимъ самое существо абсолютнаго разума; съ другой стороны, обратный выводъ этихъ законовъ изъ сущности верховнаго разума. Прослѣдимъ и то и другое.

Всякое данное представленіе есть положеніе извѣстнаго бытія. Мы полагаемъ это бытіе, или данный предметъ, какъ нѣчто самостоятельное,

---

[1]) Эти лекціи, за исключеніемъ *Ученія о государствѣ*, не вошли въ новѣйшее собраніе сочиненій Фихте; онѣ были изданы отдѣльно, въ посмертныхъ его сочиненіяхъ: Nachgelassene Werke 1834. 3 Bände.

независимое отъ насъ; а между тѣмъ, мы полагаемъ его въ себѣ, какъ свое представленіе. Очевидно, что одно противорѣчитъ другому, содержаніе формѣ. Въ каждомъ данномъ представленіи есть, слѣдовательно, два элемента: то, что полагается, и то, въ чемъ полагается. Кромѣ того, есть *связь* обоихъ, составляющая третій элементъ. Эта связь есть *зрѣніе* или *знаніе*, которое, переходя отъ одного къ другому, является *движеніемъ*, *жизнью*: оно полагаетъ противоположныя опредѣленія и затѣмъ связываетъ ихъ, такъ что одно опредѣляется другимъ. Въ силу этого процесса, представляемое бытіе полагается зрѣніемъ; но между тѣмъ, оно полагается какъ нѣчто самостоятельное, внѣ его сущее. Какъ же объяснить это противорѣчіе? Ясно, что полагаемое бытіе заключаетъ въ себѣ два различныхъ элемента: нѣчто самостоятельное, и нѣчто, полагаемое зрѣніемъ, то есть, *бытіе* и *образъ*. Одно и тоже содержаніе является, слѣдовательно, въ двоякой формѣ, какъ *представленіе* и какъ *понятіе*: оно *представляется*, какъ самостоятельное бытіе, и *понимается*, какъ образъ, при чемъ одно неразрывно связано съ другимъ. Ясно далѣе, что пониманіе даннаго представленія, то есть, опредѣленіе его, какъ образъ извѣстнаго бытія, предполагаетъ общее понятіе объ отличіи образа и бытія, понятіе, которое есть чистый образъ, заключающій въ себѣ оба другіе. Это понятіе должно быть присуще разуму, для того чтобы онъ могъ что нибудь понимать; слѣдовательно, оно предшествуетъ всякому пониманію, составляя необходимое его условіе, а потому оно должно быть признано основною формою мышленія. Въ чемъ же состоитъ это понятіе, и чѣмъ различаются образъ и бытіе?

Бытіемъ мы называемъ то, что существуетъ само по себѣ, независимо отъ нашаго сознанія; образъ, напротивъ, есть нѣчто производное, явленіе, и притомъ явленіе сознанія. Образъ существуетъ не самъ по себѣ, а въ *разумѣ*; поэтому, понятіе объ образѣ предполагаетъ понятіе о производящемъ его разумѣ, а такъ какъ это понятіе полагается самимъ разумомъ, то оно является *самосознаніемъ*. Разумъ полагаетъ образъ, и этотъ образъ онъ признаетъ тождественнымъ съ собою; слѣдовательно, здѣсь является образъ въ возвратной формѣ. Этою возвратною формою, заключающею въ себѣ противоположеніе и процессъ, образъ отличается отъ бытія, которое есть простое положеніе. Но оба опредѣленія въ разумѣ неразрывны: таковъ *законъ* сознанія. Образъ непремѣнно предполагаетъ изображенное въ немъ бытіе, и наоборотъ, бытіе является въ разумѣ только въ формѣ образа. Самъ же разумъ, какъ дѣятельность,

составляетъ чистую связь того и другаго. Слѣдовательно, понятіе о разумѣ есть образъ чистой связи или чистаго закона [1]).

Таковы существенные элементы всякаго знанія: бытіе, чтобы быть видимымъ, должно принять форму образа, а такъ какъ знаніе есть процессъ, то оно является въ процессѣ. Въ себѣ самомъ, этотъ процессъ представляется безконечнымъ, ибо знаніе не ограничено ничѣмъ и заключаетъ въ себѣ безконечную возможность образовъ. Но безконечный процессъ не можетъ быть видимымъ; образъ тогда только отражается въ сознаніи, когда онъ составляетъ нѣчто цѣльное и опредѣленное. Слѣдовательно, необходимо положеніе границы, которая текущему процессу даетъ постоянство и вноситъ единство въ безпрерывно измѣняющееся разнообразіе. Каждый данный образъ представляетъ опредѣленное единство многообразія, вслѣдствіе чего онъ и можетъ быть понятъ, какъ образъ. Но процессъ не останавливается на опредѣленномъ образѣ; онъ переходитъ всякую данную границу. Однако и здѣсь сохраняется требуемое сознаніемъ единство: весь безконечный рядъ смѣняющихся образовъ подводится подъ общее понятіе объ образѣ, которое, въ свою очередь, находится въ неразрывной связи съ самосознаніемъ, какъ своимъ источникомъ. Мысль, что всѣ эти образы суть *мои* представленія, сохраняется непрерывно, какъ твердая основа, сопровождающая весь безконечный процессъ представленій. Эта мысль составляетъ формальное единство сознанія, единство, вытекающее изъ сущности самаго разума [2]).

И такъ, въ фактическомъ зрѣніи или знаніи является двоякаго рода опредѣленіе: безконечный процессъ и ограниченіе этого процесса. Послѣднее необходимо для того, чтобы образъ сдѣлался видимымъ, слѣдовательно, оно вытекаетъ изъ самыхъ законовъ разума; но разумъ не видитъ себя производящимъ эти ограниченія, а потому приписываетъ ихъ самостоятельному бытію, *не—я*. Между безконечнымъ процессомъ и ограниченіями должна быть однако связь. Для того чтобы безграничное могло воспринять ограниченія, въ немъ самомъ должна быть извѣстная сфера *опредѣляемости*. Разумъ долженъ заключать въ себѣ способность къ воспринятію частныхъ представленій. Это именно то, что мы называемъ *внѣшними чувствами*. Эта область, какъ подлежащая опредѣленію, должна быть сама опредѣленная; но она, въ свою очередь,

[1]) Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre: Nachgel. Werke I, стр. 43—81; Transcendentale Logik: тамъ же, стр. 134—160, 191—194, 210—211.

[2]) Transcedent. Logik: Nachgel. Werke, I, стр. 212—225.

лежитъ въ предѣлахъ безконечной опредѣляемости. Чистый образъ этой безконечной опредѣляемости, какъ общая сфера, заключающая въ себѣ возможность всѣхъ опредѣленій, есть *пространство*, которое составляетъ, слѣдовательно, необходимую форму всякаго представленія. Въ предѣлахъ пространства происходитъ процессъ, чистая форма котораго есть *время*; содержаніе же его составляютъ *чувственныя качества*, которыя даются внѣшними чувствами. Такимъ образомъ, въ представленіи сочетаются два элемента: пространство, и то, что наполняетъ пространство. Послѣднее есть *матерія*, которая понимается разумомъ, какъ проявленіе самостоятельнаго бытія. Это сочетаніе представляется здѣсь чистымъ фактомъ, ибо чувственное качество является даннымъ, а не выводится разумомъ. Поэтому и связь его съ пространствомъ остается внѣшнею: изъ формы пространства вовсе не вытекаетъ лежащее въ предѣлахъ его чувственное качество. Эта связь состоитъ въ томъ, что оба элемента неразрывно соединены въ одномъ образѣ; а такъ какъ образъ сознается разумомъ, какъ его собственное опредѣленіе, или какъ извѣстное состояніе представляющаго *я*, то это *я* и здѣсь является связью распадающихся элементовъ чувственнаго представленія. Вытекающія изъ разума противоположности опять сводятся имъ къ единству [1]).

Въ этомъ видѣ, *я* представляется какъ *субстанція*, имѣющая свои *опредѣленія*. Но эти опредѣленія ему чужды: это—представленія внѣшняго міра или даннаго бытія. На этой первоначальной ступени, *я* не видитъ себя производящимъ свои опредѣленія; въ его самосознаніи отражается не самъ полагающій ихъ субъектъ, а только объективный *образъ* этого субъекта, который поэтому кажется ему не дѣятельнымъ, а страдательнымъ. Субъектъ погруженъ здѣсь въ фактическій міръ, и самый свой образъ онъ находитъ непосредственно въ себѣ, какъ предметъ *внутренняго чувства*, а не свободнаго самоопредѣленія. Содержаніе его—данное; поэтому, опредѣленія представляются ему дѣйствіемъ чуждаго ему бытія. Субстанція же или эмпирическое *я* остается чисто формальнымъ единствомъ или пустымъ вмѣстилищемъ привходящаго извнѣ содержанія. Такова необходимая точка зрѣнія низшаго, фактическаго знанія. Далѣе этого опытъ не можетъ идти: формальное единство самосознанія составляетъ высшее его произведеніе.

---

[1]) Transcendent. Logik: Nachg. Werke, I, стр. 235—276.

Между тѣмъ, на этомъ нельзя остановиться, ибо такая точка зрѣнія не соотвѣтствуетъ существу сознающаго себя разума. Здѣсь связь между субстанціею и ея опредѣленіями остается чисто внѣшнею; но разумъ самъ есть связь своихъ опредѣленій, и таковымъ онъ долженъ представиться самому себѣ. Если онъ сознаетъ опредѣленія своими, то онъ долженъ видѣть себя производящимъ эти опредѣленія, переходящимъ изъ неопредѣленнаго состоянія въ опредѣленное, то есть, онъ долженъ сознать себя не только страдательною *субстанціею*, но и дѣятельнымъ *началомъ*. Черезъ это, фактическое знаніе не уничтожается; оно остается низшею ступенью разумѣнія, необходимою точкою исхода для дальнѣйшихъ опредѣленій. Но разумъ на немъ не останавливается; завершивши весь процессъ опытнаго знанія, онъ самый этотъ процессъ дѣлаетъ предметомъ новаго мышленія и въ немъ усматриваетъ себя, какъ дѣятельное начало. Это высшее знаніе, воздвигающееся надъ первымъ, есть знаніе знанія или мышленіе о мышленіи. Оно достигается путемъ *рефлексіи*. Разумъ долженъ отрѣшиться отъ даннаго содержанія и положить объектомъ своего зрѣнія самого себя, какъ чистый законъ или чистую связь. Здѣсь онъ не слѣдуетъ уже извнѣ наложенной на него необходимости; рефлексія есть актъ самодѣятельности или *свободы*. Съ этимъ вмѣстѣ разуму открывается новый, сверхъчувственный міръ [1]).

Что же заключается въ понятіи о разумѣ, какъ дѣятельномъ началѣ?

Во первыхъ, разумъ является здѣсь какъ источникъ дѣятельности, то есть, какъ *способность*. Перейти изъ неопредѣленнаго состоянія къ опредѣленному дѣйствію способность можетъ не иначе какъ извѣстнымъ способомъ, ей свойственнымъ, или по извѣстному *закону*; слѣдовательно, во вторыхъ, способность понимается какъ дѣйствующая по извѣстному закону. Наконецъ, въ третьихъ, результатъ дѣятельности является не фактически даннымъ, а производнымъ, какъ *послѣдствіе закона*, то есть, не дѣйствительнымъ только фактомъ, а *необходимымъ* [2]). Чистое понятіе о дѣятельности по закону, независимо отъ дѣйствительности, есть чистая мысль; это—область *мыслимаго*, а не *представляемаго*. Но съ другой стороны, такъ какъ способность проявляется въ дѣйствительномъ мірѣ, то и здѣсь должно быть представленіе, соотвѣтствующее понятію о разумѣ, какъ началѣ. При-

[1]) Transc. Log. стр. 302—319; Thatsachen des Bewusstseyns: Nachg. W. I, стр. 414—425; ср. Wissenshaftslehre 1812 года: Nachg. W., II, стр. 359—377.

[2]) Thatsachen des Bewusstseyns: Nachg. W. I, стр. 425—430.

томъ, такъ какъ дѣйствительность составляетъ для сознанія точку исхода, то это представленіе должно первоначально предшествовать понятію, становясь для разума побужденіемъ къ постиженію высшаго начала, отъ котораго оно происходитъ. Это и оказывается на дѣлѣ. Пока область представленій ограничивается чисто фактическимъ бытіемъ, разумъ на немъ останавливается и не идетъ далѣе, ибо бытіе есть нѣчто само по себѣ существующее, которое не предполагаетъ ничего другаго; но какъ скоро является представленіе, носящее на себѣ характеръ *производнаго*, такъ разумъ, въ силу необходимаго, присущаго ему закона, возвышается отъ произведеннаго къ причинѣ, его произведшей, или къ началу, изъ котораго оно истекаетъ. Начало же не представляемо, а мыслимо; это—нѣчто невидимое, сверхъчувственное, которое познается посредствомъ видимаго, чувственнаго. Послѣднее служитъ только средствомъ для постиженія перваго [1]).

Понятіе о разумѣ, какъ дѣятельномъ началѣ, заключаетъ въ себѣ, слѣдовательно, связь двухъ міровъ, невидимаго и видимаго, изъ которыхъ первый становится началомъ для нѣкоторыхъ явленій послѣдняго. Эта связь есть *воля*, то есть, мысль, переходящая въ дѣйствіе и становящаяся началомъ производныхъ явленій. Слѣдовательно, воля содержитъ въ себѣ оба элемента: чувственный и сверхъчувственный. Какъ чувственное начало, она составляетъ часть фактическаго міра и слѣдуетъ управляющимъ имъ законамъ. Въ такомъ видѣ, она является *влеченіемъ* и беретъ свое содержаніе извнѣ. Однако и въ этой области она служитъ связью между явленіями простаго бытія и явленіями, указывающими на иное начало, то есть, между фактическимъ представленіемъ и хотѣніемъ; ибо одно и тоже эмпирическое *я* является то представляющимъ, то хотящимъ. А такъ какъ представленіе, будучи даннымъ и замкнутымъ въ себѣ, не переходитъ въ хотѣніе, и *я* остается здѣсь страдательнымъ, то связью можетъ быть только хотѣніе, которое, какъ дѣятельное начало, переходитъ въ представленіе, налагая свои опредѣленія на внѣшній міръ. Съ другой стороны, воля, какъ чисто мыслимое, сверхъчувственное начало, не подчиняется фактическимъ опредѣленіямъ, но имѣетъ источникъ своей дѣятельности единственно въ себѣ самой. Въ этомъ видѣ, она является абсолютно творческою способностью, то есть, *свободою*. *Я* само создаетъ себѣ волю; оно можетъ хотѣть или не хо-

[1]) Thatsach. des Bewusstseyns: Nachg. W. I, стр. 431—443, 451—457.

тѣть [1]). Такова сущность формальной свободы. Но эта абсолютно творческая способность, чтобы дѣйствовать, должна опредѣлиться, имѣть свое содержаніе. Это содержаніе должно также быть сверхъчувственное, мыслимое, но вмѣстѣ съ тѣмъ такое, которое можетъ быть осуществлено въ дѣйствительности, посредствомъ дѣятельности фактическаго *я*. Эта дѣятельность имѣетъ характеръ чисто формальный. Также какъ фактическій разумъ, фактическая воля отправляется отъ даннаго многообразія, которому она даетъ только новую форму. Слѣдовательно, вся ея задача заключается въ осуществленіи извѣстнаго *порядка* во внѣшнемъ мірѣ. Чувственная воля руководится мыслью чувственнаго порядка, которую она извлекаетъ изъ опытныхъ данныхъ; сверхъчувственная же воля носитъ въ себѣ идею высшаго, сверхъчувственнаго порядка. Онъ представляется прежде всего въ образѣ или въ *идеалѣ*; но такъ какъ сущность воли состоитъ въ томъ, что она служитъ связью между сверхъчувственнымъ міромъ и чувственнымъ, то этотъ порядокъ долженъ быть осуществленъ въ дѣйствительномъ мірѣ. *Я* должно быть въ дѣйствительности тѣмъ, что оно есть въ себѣ самомъ. Таковъ его *законъ*; но такъ какъ этотъ законъ относится къ свободѣ, то онъ не дѣйствуетъ какъ непреложная необходимость, а является *требованіемъ* или *должнымъ*. Это и есть *категорическій императивъ* практическаго разума. Это требованіе должно быть осуществлено въ данномъ многообразіи. Послѣднее, слѣдовательно, должно быть прилажено къ первому; оно является *средствомъ*, а то *цѣлью*. Слѣдовательно, связью между сверхъчувственнымъ міромъ и чувственнымъ, между идеальнымъ требованіемъ и дѣйствительностью, служитъ понятіе о цѣли. Осуществленіе идеальныхъ требованій въ дѣйствительномъ мірѣ есть высшая цѣль для практической дѣятельности разума [2]).

Таковы главныя опредѣленія воли. Будучи связью двухъ противоложныхъ міровъ, она, по существу своему, является въ двухъ различныхъ формахъ: какъ чувственное начало, составляющее часть дѣйствительнаго міра, и какъ абсолютно творческое начало, возвышающееся надъ дѣйствительностью и берущее свое содержаніе изъ самого себя. Въ обѣихъ формахъ однако, *я* остается тождественнымъ съ собою. Поэтому, сознавая себя свободнымъ, оно признаетъ свободу и въ эмпирическомъ своемъ образѣ: оно видитъ себя свободно производящимъ образы и располагаю-

[1]) Thatsach. des Bewusstseyns: Nachg. W. I, стр. 461—473.

[2]) Тамъ же, стр. 475—8, 483.

щимъ въ нихъ данное многообразіе. Но эта эмпирическая свобода есть только образъ свободы; истинная свобода принадлежитъ лишь сверхъчувственному *я*. При всемъ томъ, этотъ образъ неразрывно связанъ съ самымъ представленіемъ дѣйствительности. Послѣдняя есть образъ немощи или ограниченія способности, а такъ какъ отрицаніе немыслимо безъ положенія, то фактическое бытіе предполагаетъ понятіе о чистой способности или о свободѣ. Наоборотъ, понятіе о способности сознается только въ противоположность съ неспособностью или съ данною дѣйствительностью. Противоположеніе заключается не въ содержаніи, ибо содержаніе обоихъ понятій одно и тоже, именно, данное многообразіе, а въ *единствѣ* этого многообразія: въ одномъ случаѣ, единство представляется даннымъ, въ другомъ случаѣ—произведеніемъ свободы [1]). Формы проявленія этой свободы въ дѣйствительности могутъ быть впрочемъ различны. Низшую ступень составляетъ свободная отдача себя данному впечатлѣнію, что̀ называется *вниманіемъ*. Съ нимъ неразрывно связана способность свободнаго отрѣшенія отъ дѣйствительности—*отвлеченіе*. Затѣмъ слѣдуетъ свободное воспроизведеніе даннаго содержанія,—дѣйствіе *воспроизводительнаго воображенія*. Если съ этимъ связана мысль о томъ, что это содержаніе было прежде въ дѣйствительности, то оно становится *воспоминаніемъ*. Если же данное содержаніе воспроизводится въ иной, совершенно произвольной формѣ, то въ этомъ проявляется *фантазія*. Разложеніе представленія и понятія въ данномъ образѣ и воспроизведеніе одного отвлеченнаго понятія есть обыкновенная *логика*. Наконецъ, свободное положеніе себѣ эмпирическихъ цѣлей и соображеніе съ ними средствъ есть *разсудительность*. Этимъ завершается образъ свободнаго *я* въ чисто эмпирической формѣ [2]).

Дальнѣйшее свое опредѣленіе чувственное *я* получаетъ отъ сверхъчувственнаго. Первое, вмѣстѣ со всѣмъ фактическимъ бытіемъ, котораго оно составляетъ часть, становится точкою отправленія для высшаго творческаго процесса. Эмпирическое *я*, какъ часть природы, представляется опредѣленнымъ и законченнымъ въ себѣ; получая новое опредѣленіе отъ высшаго начала, оно расширяется за предѣлы естественной воли. Черезъ это природа становится областью проявленія разума, и чувственное *я* превращается въ подчиненное орудіе сверхъчувственнаго: оно понимает-

---

[1]) Thatsach. d. Bewusstѕ. стр. 485—488, 509.

[2]) Тамъ же, стр. 491—497.

ся какъ сила, которая должна опредѣляться высшимъ, сверхъчувственнымъ закономъ. Такимъ образомъ, съ появленіемъ сверхъчувственнаго начала, самостоятельность естественнаго міра исчезаетъ, и разумъ становится единственнымъ владычествующимъ элементомъ въ мірозданіи. Въ существѣ своемъ, природа ничто иное какъ образъ, который невидимо создается самимъ духомъ, дабы послѣдній могъ въ немъ отразиться и познать самого себя, или же грубый матеріалъ, созданный для того, чтобы духъ могъ въ немъ дѣйствовать и проявляться [1]).

Высшее, къ чему можетъ придти эмпирическое *я*, есть сознаніе себя проявленіемъ сверхъчувственнаго *я*. Послѣднее представляетъ разумъ въ его абсолютной формѣ, какъ чисто мыслимое и единое начало. Но *сознаніе* или *образъ* этого единства не является непосредственно даннымъ. Онъ вырабатывается путемъ рефлексіи, изъ даннаго множества, какъ своего противоположнаго. Эмпирическое *я*, въ которомъ совершается этотъ процессъ, должно, слѣдовательно, само заключать въ себѣ элементъ множества, то есть, чистое или абсолютное *я*, чтобы сознать себя, должно распасться на систему отдѣльныхъ, эмпирическихъ *я*. Основаніе этого распаденія лежитъ не въ представленіи внѣшней природы, ибо природа составляетъ общую среду, единую для всѣхъ, а въ законахъ самосознанія. Для того чтобы, исходя отъ многообразія, положить высшее единство, *я* должно свободно возвыситься надъ собою, какъ эмпирическимъ существомъ, и такимъ образомъ перейти въ высшую область. А для этого необходимо, чтобы положенный имъ эмпирическій образъ, то есть, фактическое *я*, составляющее для него точку отправленія, было не единое, а многое. Источникъ распаденія лежитъ, слѣдовательно, въ свободѣ, посредствомъ которой совершается этотъ процессъ [2]).

Такимъ образомъ, единое *я*, въ силу самопониманія, представляется въ дѣйствительности какъ многое. Вслѣдствіе этого раздробляется и свободная его дѣятельность. Исходя отъ даннаго матеріала, эта дѣятельность можетъ быть только дальнѣйшимъ опредѣленіемъ этого матеріала: она не создаетъ многообразія, но установляетъ въ немъ извѣстный *порядокъ*. Идея этого порядка исходитъ отъ чистаго *я*; поэтому, истинный идеалъ можетъ быть только одинъ. Но въ эмпирическомъ, множественномъ *я*, онъ раздробляется на отдѣльные, личные идеалы, изъ которыхъ каждый пред-

---

[1]) Thatsach. des Bewussts. стр. 511—513, 534—5.

[2]) Тамъ же, стр. 514—547.

ставляетъ однако не болѣе какъ образъ единаго идеала. Послѣдній долженъ быть возсозданъ изъ нихъ, ибо сознаніе единства должно вырабатываться свободною дѣятельностью множества. Цѣлью дѣятельности эмпирическихъ *я* должно быть, слѣдовательно, возсозданіе общаго идеала, что̀ возможно лишь посредствомъ общенія лицъ. Поэтому, задачею человѣка въ этой жизни должно быть 1) установленіе общества свободныхъ лицъ; законъ, управляющій этимъ обществомъ, есть законъ *юридическій*; 2) водвореніе въ этомъ обществѣ единаго міросозерцанія, то есть, сознаніе закона *нравственнаго*. Осуществленіе этой цѣли лежитъ въ безконечности, ибо чистый идеалъ недостижимъ въ дѣйствительности, гдѣ всегда господствуетъ элементъ множества. Только въ будущей жизни можно представить себѣ полное осуществленіе разумно-нравственной общины [1]).

Единое, сознаваемое многими *я*, есть образъ абсолютнаго *я*; абсолютное же *я* или верховный разумъ есть явленіе абсолютнаго бытія или Божества въ формѣ самопониманія. Такова высшая точка, къ которой восходитъ аналитическій процессъ мысли. Но такъ какъ всѣ законы разума вытекаютъ именно изъ этой формы, то возможенъ и обратный ходъ. Какъ съ одной стороны, отправляясь отъ даннаго представленія, мы можемъ путемъ анализа возвыситься къ чистому понятію объ абсолютномъ разумѣ, такъ и наоборотъ, изъ понятія о разумѣ, какъ явленіи абсолютнаго въ формѣ самопониманія, мы можемъ вывести всѣ его опредѣленія. Этотъ выводъ составляетъ задачу *Ученія о наукѣ*.

Самопониманіе есть бытіе, полагающее свой образъ и признающее этотъ образъ тождественнымъ съ собою. Въ этомъ заключаются слѣдующія опредѣленія: 1) бытіе, полагающее свой образъ; 2) самый полагаемый образъ; 3) возвратное отраженіе этого образа въ самомъ бытіи или образъ образа; 4) положеніе тождества этого втораго образа съ первымъ. Такъ какъ разумъ признаетъ положенный имъ образъ за самого себя, то онъ самъ ничто иное, какъ понимающій себя образъ или образъ въ возвратной формѣ, отражающійся въ самомъ себѣ. А такъ какъ разумъ существуетъ только въ формѣ самопониманія, и эта форма полагается имъ самимъ, то онъ самъ полагаетъ свое бытіе: *я* есть *я* только черезъ то, что оно само себя полагаетъ. Слѣдовательно, будучи явленіемъ абсолютнаго бытія, разумъ, въ силу своей формы, самъ становится самостоятельнымъ, абсолютнымъ началомъ. Это—абсолютное, не въ формѣ

---

[1]) Thatsach. des Bewussts. стр. 552—561.

неизмѣннаго, всегда тождественнаго съ собою бытія, а въ формѣ жизни или процесса. Разумъ переходитъ отъ одного опредѣленія къ другому, сначала противополагая самого себя самому себѣ, и затѣмъ полагая тождество обоихъ опредѣленій или сводя ихъ къ единству. Въ этомъ состоитъ верховный его законъ, которымъ опредѣляется все его развитіе [1]).

Противоположеніе одного образа другому порождаетъ прежде всего отношеніе субъекта къ объекту, составляющее существо зрѣнія. Разумъ является себѣ; слѣдовательно, здѣсь возникаетъ различіе между образомъ, *который* является, и образомъ, *которому* является первый [2]). Оба полагаются тождественными; слѣдовательно, содержаніе одно, но въ двоякой формѣ. Отсюда новое противоположеніе, между формою и содержаніемъ. Форма есть самопониманіе, какъ противоположность и единство опредѣленій; въ этомъ состоитъ сущность разума, какъ разума. Содержаніе же есть существо разума, какъ явленія абсолютнаго бытія [3]). Это содержаніе, будучи воспринято въ форму самопониманія, прежде всего является даннымъ, сущимъ. Разумъ, какъ абсолютное начало, начинаетъ съ того, что онъ полагаетъ образъ. Но это первоначальное его дѣйствіе остается невидимымъ, ибо въ сознаніи отражается произведенный уже образъ. Разумъ сознаетъ себя производящимъ образъ только въ послѣдствіи, путемъ умозаключенія; онъ выводитъ это изъ сознанія своей сущности и управляющихъ имъ законовъ. Таковъ необходимый законъ сознанія, какъ возвратнаго дѣйствія: первоначальное положеніе является безсознательнымъ актомъ [4]). Поэтому, произведенный образъ представляется прежде всего даннымъ или сущимъ. Но будучи отнесенъ къ субъекту, онъ понимается затѣмъ какъ опредѣленіе субъекта, то есть, какъ образъ. Отсюда двоякая форма, въ которой является содержаніе: *представленіе* и *понятіе*. Понятіе же о данномъ образѣ, какъ образѣ, предполагаетъ понятіе объ образѣ вообще, то есть, о чистой формѣ. Это и есть субъективный элементъ процесса, чистое самопониманіе или самосознаніе разума, которое, какъ таковое, опять же представляется въ возвратной или въ субъективно-объективной формѣ: я есмъ я [5]). Связь между обоими элементами, между самосознаніемъ и сознаніемъ, состоитъ

---

[1]) Wissenschaftslehre 1813 г. Nachg. W. II, стр. 13—31.
[2]) Wissenschaftslehre 1812 г. Nachg. W. II, стр. 347—349.
[3]) Тамъ же, стр. 352—3; Wissenschaftsl. 1813 г. стр. 38—40.
[4]) Wissenschaftsl. 1813 г. Nachg. W. II, стр. 36—37.
[5]) Тамъ же, стр. 44—47.

въ томъ, что разумъ, подводя данный образъ подъ понятіе объ образѣ вообще, сознаетъ первый какъ свое опредѣленіе. Слѣдовательно, онъ себя признаетъ *началомъ* представленій. Но здѣсь это начало является еще чисто страдательнымъ, ибо данный образъ полагается безсознательнымъ актомъ, который остается невидимымъ. Поэтому, *я* представляется какъ *субстанція*, а данный образъ какъ его *признакъ* или *опредѣленіе*. Это происходитъ именно оттого, что сознаваемое здѣсь начало не есть само производящее начало, а только отраженный въ сознаніи образъ этого начала, проистекающій изъ возвратной формы сознанія. Въ этомъ образѣ, въ эмпирическомъ *я*, противоположныя опредѣленія разума, субъектъ и объектъ, представленіе и понятіе, сводятся лишь къ *формальному* единству [1]).

На этомъ однако процессъ самопониманія не можетъ остановиться. Въ произведенномъ образѣ, составляющемъ высшій результатъ возвратной формы, явилось новое раздвоеніе и новое противорѣчіе, именно, между представленіемъ начала и понятіемъ о началѣ, между началомъ, производящимъ образы, и страдательнымъ образомъ этого начала, отраженнымъ въ сознаніи. Только послѣдній, въ силу формальнаго закона, является въ непосредственномъ представленіи; но это—такое начало, которое въ сущности не начало, ибо оно ничего не производитъ. Истинное же начало, оставаясь невидимымъ, можетъ быть познано лишь посредствомъ умозаключенія, на основаніи понятія, истекающаго изъ существа самаго разума. Для того чтобы сдѣлать такое умозаключеніе, необходимъ новый процессъ мысли: надобно, чтобы самое знаніе, со всѣми управляющими имъ законами, сдѣлалось объектомъ новаго знанія. Это—новая жизнь, зарождающаяся внутри жизни, знаніе знанія или форма формы, сознаніе чистой связи или чистаго закона, составляющаго сущность разума. Этотъ процессъ есть *рефлексія* [2]).

Рефлексія не вытекаетъ необходимымъ образомъ изъ закона, опредѣляющаго возвратную форму мышленія. Она возможна единственно черезъ то, что разумъ собственною иниціативою отрывается отъ опредѣленной формальнымъ закономъ фактической почвы, и возвышается въ новую область, гдѣ прежняя его дѣятельность становится для него объектомъ. Такое дѣйствіе есть актъ *свободы*. Свобода, въ своемъ корнѣ, ничто

---

[1]) Wissenschaftsl. 1813 г. стр. 53—57; Wissenschaftsl. 1812 г. стр. 359—363.

[2]) Wissenschaftsl. 1812 г. стр. 371—376.

иное какъ способность къ рефлексіи, то есть, способность *одуматься*. Однако рефлексія не есть нѣчто совершенно произвольное. Она вытекаетъ изъ самаго существа разума, которое состоитъ въ самопониманіи. Фактическое знаніе полнаго самопониманія не даетъ, ибо производящее начало остается здѣсь скрытымъ. Чтобъ достигнуть полнаго самопониманія, необходимо свободнымъ актомъ отрѣшиться отъ фактическаго міра и возвыситься къ пониманію разума въ самой его сущности. Разумъ долженъ сознать себя не только страдательною субстанціею, извнѣ получающею свои опредѣленія, но истиннымъ началомъ, производящимъ свои опредѣленія. Этотъ законъ истекаетъ изъ самаго существа разумнаго самосознанія; но такъ какъ онъ относится къ свободѣ, то онъ является здѣсь какъ *требованіе* или *должное*. Свобода можетъ не исполнить этого требованія, но тогда нѣтъ полнаго самопониманія [1]). Глубочайшее же основаніе свободы заключается въ томъ, что разумъ есть явленіе абсолютнаго, какъ абсолютнаго. Абсолютное является и въ знаніи, управляемомъ закономъ необходимости, но *какъ* абсолютное, оно является единственно въ свободѣ, ибо здѣсь только оно само для себя становится началомъ [2]).

Съ возникновеніемъ этого высшаго міра сознанія, самая область фактическаго знанія подчиняется свободѣ. Если разумъ можетъ оторваться отъ фактическаго міра, то онъ можетъ точно также и отдаться ему. И то и другое составляетъ актъ свободы. Послѣдняя является, вслѣдствіе этого, какъ возможность выбора между противоположными опредѣленіями [3]).

Такимъ образомъ, абсолютный разумъ достигаетъ полнаго самопониманія черезъ то, что онъ самъ себѣ является въ двухъ противоположныхъ формахъ, какъ чистое *я* и какъ фактическое *я*. Свобода есть идеальная, то есть, чисто мыслимая или чисто духовная сторона разума; опытъ же или область фактическихъ представленій, управляемыхъ закономъ необходимости, составляетъ его дѣйствительность. Первая выражаетъ самую сущность разума, вторая ту форму, которую онъ принимаетъ, какъ предварительное условіе самопониманія; первая есть проявленіе начала, вторая—проекція, безсознательно производимая этимъ началомъ, для того чтобы оно могло обратно отразиться въ себѣ самомъ и такимъ образомъ

---

[1]) Wissenschaftslehre 1812 г. стр. 377—378.

[2]) Тамъ же, стр. 382—3.

[3]) Тамъ же, стр. 412—3.

придти въ полному самопониманію. Въ первой области господствуетъ единство: чистое *я* есть единое *я*, какъ чистая форма, то есть, чистая связь или законъ, опредѣляющій начало или способность. Во второй области является разнообразіе, множество, составляющее условіе объективнаго проявленія этого закона; поэтому, фактическое *я* есть множественное. Чтобы стать объективнымъ представленіемъ, явленіе должно опредѣлиться, слѣдовательно ограничиться; фактическая область необходимо ограничена. Напротивъ, чистое *я*, какъ мыслимое начало, есть способность безграничнаго произведенія образовъ. Поэтому, всякое объективное опредѣленіе можетъ быть только частнымъ выраженіемъ мыслимой сущности. Послѣдняя идетъ за предѣлъ всякаго даннаго представленія, вслѣдствіе чего фактическій міръ представляетъ безконечный рядъ отдѣльныхъ, смѣняющихъ другъ друга опредѣленій. Каждый моментъ процесса, чтобы стать видимымъ, долженъ быть ограниченъ, но весь процессъ, какъ исходящій изъ безконечнаго начала, не имѣетъ предѣла [1]).

Однако и чистое *я*, для того чтобы сознавать себя какъ начало, должно проявляться въ объективной, то есть, ограниченной формѣ. Но такъ какъ это проявленіе должно быть выраженіемъ свободы, то оно можетъ быть только свободнымъ самоограниченіемъ чистаго *я*. Эта способность свободнаго самоограниченія или самоопредѣленія опять таки не вытекаетъ изъ необходимаго закона; какъ все, относящееся къ свободѣ, она является ***требованіемъ***, во имя извѣстной ***цѣли***, именно, во имя полнаго самопониманія, которое безъ этого невозможно [2]).

Въ этомъ объективномъ проявленіи свободнаго начала состоитъ существо ***воли***. Послѣдняя, такимъ образомъ, составляетъ связь двухъ противоположныхъ міровъ, на которые раздвояется сознаніе. Какъ мыслимое или духовное начало, воля по существу своему свободна; какъ объективное проявленіе, она дѣйствуетъ въ фактическомъ мірѣ и подчиняется управляющимъ имъ законамъ. Фактическій міръ составляетъ для нея исходную точку, необходимое условіе ея проявленія; поэтому, дѣятельность воли отправляется отъ фактическихъ данныхъ, которымъ она даетъ только дальнѣйшее опредѣленіе. Законъ, по которому производится это новое опредѣленіе, есть законъ мыслимаго міра, сознаніе чистой связи, объединяющей все сущее. Черезъ это, въ данное многообразіе вно-

---

[1]) Wissenschaftslehre 1812 г. стр. 383—86, 454—57.

[2]) Тамъ же, стр. 468—9.

сится единство; объективный міръ служитъ матеріаломъ для установленія новаго, высшаго *порядка*, исходящаго изъ міра сверхъчувственнаго. Этотъ порядокъ есть порядокъ *нравственный*, и законъ, имъ управляющій, есть *нравственный законъ*, составляющій самую сущность воли, какъ мыслимаго начала. Орудіемъ же этого закона въ фактическомъ мірѣ является фактическое, множественное *я*, ибо оно именно и составляетъ проявленіе разума въ фактическомъ мірѣ. Такимъ образомъ, фактическое *я*, будучи съ одной стороны формальнымъ средоточіемъ фактическаго міра, представляется, съ другой стороны, выраженіемъ высшаго начала и орудіемъ высшаго закона. Конечную цѣль его дѣятельности составляетъ полное объединеніе фактическихъ, ограниченныхъ *я* въ сознаніи единаго, безконечнаго *я*, лежащаго въ ихъ основѣ. Послѣднее является началомъ и завершеніемъ всего процесса [1]).

Таково ученіе Фихте въ позднѣйшей его формѣ. Послѣдующее быстрое развитіе философіи и въ особенности блескъ діалектики Гегеля затмили эту систему и отодвинули ее на задній планъ. Между тѣмъ, она не только заслуживаетъ вниманія, какъ необходимая ступень въ развитіи идеализма, но по существу своему, она составляетъ одинъ изъ краеугольныхъ камней великаго философскаго зданія, воздвигаемаго человѣческимъ разумомъ въ его историческомъ движеніи. Никто никогда съ такою глубиною и послѣдовательностью не развивалъ основныхъ опредѣленій разума изъ самаго его существа, изъ закона самопониманія. Весь духовный міръ, міръ мысли и воли, былъ связанъ общею нитью и составилъ цѣльную систему. Разумъ былъ понятъ и выведенъ, какъ самобытное начало, какъ извѣстная форма проявленія абсолютнаго бытія. Фихте шелъ далѣе: онъ утверждалъ, что это—*единственное* проявленіе абсолютнаго, и въ этомъ состоитъ односторонность его ученія, односторонность, которая обличается недостаткомъ содержанія. Въ самомъ дѣлѣ, выведенный имъ законъ—чисто формальный. Фихте самъ это сознаетъ, говоря, что содержаніе дается не наукою, а жизнью [2]). Но наука должна формулировать законы жизни, а тутъ содержаніе остается внѣ всякаго закона. Фихте утверждаетъ даже, что въ этой области никакого закона быть не можетъ. По его мнѣнію, частныя опредѣленія разума ничто иное какъ пустая игра, которая происходитъ какъ попало, чисто случайно [3]). Част-

[1]) Wissenschaftsl. 1812 г. стр. 485—490.

[2]) Тамъ же, стр. 340.

[3]) Тамъ же, стр. 471, 484.

ное опредѣленіе необходимо для того, чтобы посредствомъ него могло произойти обратное отраженіе разума, но въ чемъ оно состоитъ, это совершенно все равно: всякое можетъ равно служить этой цѣли. Точно также случайно и многообразіе, опредѣляющее особенности фактическихъ *я* [1]). Подобный выводъ самъ себѣ служитъ обличеніемъ. Если первоначальная, безсознательная дѣятельность разума происходитъ по закону необходимости, то здѣсь менѣе всего можно допустить произволъ или случайность. Законъ, опредѣляющій дѣятельность начала, долженъ опредѣлить и свойства его проявленій; если онъ этого не дѣлаетъ, значитъ, кромѣ этого закона есть и еще другіе, которые также должны быть выяснены наукою.

Дѣло въ томъ, что частныя, объективныя опредѣленія разума зависятъ не отъ него одного, но и отъ отношенія его къ внѣшнему міру. Сказанное выше, при разборѣ первоначальнаго ученія Фихте, должно быть повторено и здѣсь, ибо односторонность остается таже. Почему мы въ данную минуту имѣемъ такое, а не другое чувственное впечатлѣніе? Это ни коимъ образомъ не можетъ быть объяснено одною самодѣятельностью разума; тутъ необходимо присутствіе внѣшняго элемента, вслѣдствіе чего мы и приписываемъ впечатлѣніе дѣйствію другаго начала, *не—я*. Но это предполагаетъ независимое отъ насъ существованіе другаго элемента, чувственнаго міра, составляющаго самостоятельное явленіе абсолютнаго бытія. Перейдя отъ субъективнаго воззрѣнія на объективную почву, Фихте остался при прежнемъ своемъ недостаткѣ. Природа представлялась ему пустымъ призракомъ; дѣйствительно существовалъ для него одинъ нравственный міръ.

Эта односторонность воззрѣнія не могла не отразиться и на его нравственномъ ученіи. Если особенности эмпирическихъ субъектовъ представлялись ему только пустою игрою случая, то ясно, что онъ не могъ придти къ настоящему пониманію личности. Онъ вывелъ необходимость двоякаго опредѣленія абсолютнаго разума: съ одной стороны, какъ эмпирическаго, множественнаго, съ другой стороны, какъ чистаго, единаго *я*. Но первое, въ концѣ концовъ, теряло у него всякую самостоятельность; оно являлось только образомъ единаго, лежащаго въ основѣ его начала. Все черезъ это погружалось въ общую субстанцію абсолютнаго разума. Въ сущности, это былъ шеллингизмъ съ одностороннимъ опредѣленіемъ.

---

[1]) Wissenschaftslehre 1812 г. стр. 484.

Этотъ взглядъ Фихте высказалъ въ особенности въ своихъ лекціяхъ о нравственности. Весь нравственный міръ выводится здѣсь изъ кореннаго, заимствованнаго изъ метафизики положенія: *разумъ* (или понятіе) *есть основаніе міра, притомъ съ сознаніемъ этого отношенія.* Короче: *разумъ практиченъ* (die Vernunft ist praktisch). Анализъ этого положенія даетъ намъ слѣдующія опредѣленія практическаго разума: 1) разумъ является здѣсь не однимъ только отраженіемъ объективнаго бытія, а самобытнымъ началомъ. Самостоятельность духовнаго міра составляетъ основную посылку, безъ которой нѣтъ возможности вывести какія бы то ни было нравственныя опредѣленія. 2) Внѣшній міръ или объективное представленіе является произведеніемъ этого начала, то есть, чистаго понятія; дѣятельность разума переводитъ понятіе въ представленіе. 3) Разумъ сознаетъ себя производящею причиною этой перемѣны, слѣдовательно, онъ видитъ себя переходящимъ отъ неопредѣленности къ опредѣленію, притомъ изъ себя самого, вслѣдствіе абсолютнаго творческаго акта; то есть, онъ сознаетъ себя *живою, свободною силою.* 4) Такъ какъ это сила сознательная, то сознательно и ея содержаніе: разумъ носитъ въ себѣ первообразъ, который онъ переводитъ въ объективное бытіе. 5) Сознающая себя сила есть *я*; слѣдовательно, практическій разумъ можетъ сознавать себя только въ формѣ свободнаго *я* [1]).

Такимъ образомъ, мы имѣемъ здѣсь два элемента: сознаніе и дѣятельность. Переходъ сознанія къ самоопредѣленію есть *воля.* Слѣдовательно, *я* сознаетъ себя хотящимъ. А такъ какъ это хотѣніе возникаетъ въ немъ самомъ, какъ абсолютный творческій актъ, то воля представляется свободною: *я* можетъ хотѣть или не хотѣть. Но съ другой стороны, назначеніе его состоитъ именно въ хотѣніи, ибо оно существуетъ для того, чтобы перевести содержаніе чистаго разума въ объективное бытіе; слѣдовательно, по самой своей сущности, оно *должно* хотѣть. Хотѣніе составляетъ его внутренній законъ; но такъ какъ этотъ законъ относится къ свободѣ, то онъ является какъ *должное.* Это и есть то, что Кантъ называетъ категорическимъ императивомъ практическаго разума [2]).

Таковы основанія, которыя Фихте полагаетъ нравственному закону, основанія въ существѣ своемъ совершенно вѣрныя. По справедливому

---

[1]) System der Sittenlehre: Nachgel. W. III, стр. 4—19.

[2]) Тамъ же, стр. 19—30.

его замѣчанію, нѣтъ возможности вывести нравственность иначе, какъ принявши существованіе самостоятельнаго духовнаго міра. Всѣ нравственныя понятія и явленія объясняются лишь тѣмъ, что лице признаетъ надъ собою высшій законъ, которому оно обязано слѣдовать. Такого закона оно не найдетъ ни въ себѣ самомъ, какъ отдѣльномъ лицѣ, ни въ окружающемъ его чувственномъ мірѣ. Послѣдній служитъ ему орудіемъ; оно пользуется имъ для своихъ цѣлей. Въ себѣ же, какъ особи, оно находитъ влеченія, разнообразныя и измѣнчивыя, которыя не имѣютъ въ себѣ ничего обязательнаго и въ свою очередь требуютъ высшаго мѣрила. Только признавши себя членомъ высшаго, сверхъчувственнаго міра, орудіемъ общаго разума, лице получаетъ нравственное значеніе. Но нося въ себѣ сознаніе абсолютнаго начала, оно само становится причастникомъ этого начала; лице является свободнымъ, самоопредѣляющимся существомъ. Поэтому и сознаваемый имъ законъ не есть законъ необходимости, а законъ свободы; онъ составляетъ для него *обязанность*, которую оно призвано исполнять. Какъ свободное существо, оно властно отъ него уклониться, но черезъ это самое оно отрекается отъ своего нравственнаго достоинства. Всѣ эти опредѣленія составляютъ цѣльную, связную систему, на которой зиждется весь нравственный міръ человѣка. Фихте принадлежитъ неотъемлемая заслуга, что онъ вывелъ эти опредѣленія изъ коренныхъ началъ разума; но съ другой стороны, онъ самъ же подрываетъ основанія своего воззрѣнія, признавши личность не за дѣйствительное начало, а за одну форму представленія верховнаго разума. Въ нравственномъ своемъ ученіи, онъ настаиваетъ на этомъ съ особенною силою, утверждая, что какъ скоро лице считаетъ себя самостоятельнымъ, оно тѣмъ самымъ превращается въ пустой призракъ [1]). Отсюда слѣдуетъ, что и свобода лица не есть нѣчто дѣйствительно сущее, а только извѣстная, необходимая форма представленія практическаго разума [2]). Черезъ это, органическое разчлененіе нравственнаго міра исчезаетъ, и все погружается въ одну безразличную субстанцію. Діалектика Фихте не шла далѣе чистой формы сознанія; она не доходила до развитія реальнаго многообразія изъ единой сущности. Этотъ недостатокъ составляетъ самую слабую сторону его нравственнаго ученія. Онъ былъ отчасти восполненъ послѣдующими философами этой школы, въ особенности

---

[1]) Syst. der Sittenl. стр. 37, 45.

[2]) Тамъ же, стр. 34, 44.

Шлейермахеромъ, хотя и тамъ, какъ увидимъ, односторонность нравственнаго начала мѣшала полному пониманію личности.

При такомъ взглядѣ на лице, различіе между нравственнымъ и безнравственнымъ сводится къ различію между дѣйствительнымъ и призрачнымъ. Дѣйствительна только жизнь абсолютнаго разума, и когда лице сознаетъ себя чистымъ явленіемъ этой жизни, оно вполнѣ нравственно. Призрачна, напротивъ, самостоятельность лица, источникъ всякой безнравственности. Когда лице дѣйствуетъ для своихъ цѣлей, а не какъ орудіе верховнаго разума, оно является безнравственнымъ; но это не болѣе какъ пустая мечта. „Въ такомъ ученіи, говоритъ Фихте, безнравственность есть истинное и чистое ничто“ [1]). Между тѣмъ, этотъ призракъ необходимъ. Для того чтобы нравственное начало сдѣлалось видимымъ, оно должно выработаться изъ противоположнаго ему опредѣленія, изъ непосредственно даннаго бытія. Первое положеніе сознающаго себя разума есть опытъ, котораго формальное единство составляетъ лице, какъ самостоятельная единица. Поэтому, прежде всего, *я* представляется безразличнымъ въ отношеніи къ нравственности. На низшей своей ступени, оно сознаетъ себя только произведеніемъ природы, а не орудіемъ духа. Изъ этого состоянія оно должно выработаться къ высшему сознанію. Эмпирическое *я* составляетъ для верховнаго разума матеріалъ, изъ котораго онъ строитъ нравственное зданіе [2]).

Въ самомъ опытѣ есть уже поводъ къ этому дальнѣйшему процессу, указаніе на высшее, сверхъчувственное начало, проявляющееся въ фактической сферѣ. Это указаніе дается существованіемъ *общины лицъ*. Для формальнаго объединенія опытныхъ представленій достаточно одного лица; здѣсь отдѣльное *я* сознаетъ себя вершиною окружающаго его чувственнаго міра. Въ общинѣ же лицъ, каждое изъ нихъ является членомъ высшаго, духовнаго міра. Какъ часть органическаго цѣлаго, оно получаетъ свою особенность; изъ безразличной единицы оно становится личностью. Здѣсь является общее, связующее начало, полагаются общія цѣли, которыя осуществляются отдѣльными лицами. Этимъ способомъ, лице вноситъ въ чувственный міръ новый порядокъ; оно становится практическимъ, реально-дѣйствующимъ [3]).

---

[1]) Syst. der Sittenl. стр. 36.
[2]) Тамъ же, стр. 59—65.
[3]) Тамъ же, стр. 65—72.

Все это однако остается еще въ предѣлахъ эмпиріи; лице дѣйствуетъ здѣсь уже какъ духовный субъектъ, но еще не сознавая себя чистымъ орудіемъ верховнаго разума. Эта ступень служитъ только приготовленіемъ къ истинно-нравственному порядку. Послѣдній наступаетъ тамъ, гдѣ въ лицахъ является сознаніе высшаго закона, который они призваны осуществить. Вслѣдствіе этого исчезаетъ уже всякая личная жизнь; лице признаетъ себя чистымъ явленіемъ верховнаго разума, а потому дѣйствуетъ всегда и во всемъ единственно въ виду обязанности. Съ этимъ вмѣстѣ оно дѣлается вѣчнымъ, какъ вѣчна жизнь абсолютнаго разума. А такъ какъ эта жизнь одинаково проявляется во всѣхъ, и полагаемый разумомъ законъ одинаково относится ко всѣмъ, то проникнутое нравственностью лице хочетъ, чтобы всѣ были нравственны; это становится цѣлью всей его дѣятельности. Въ этомъ состоитъ сущность *любви*, которая должна обнимать всѣхъ ближнихъ, имѣя основаніемъ единственно нравственную ихъ сущность. Самоотреченіе или лучше безличность и любовь составляютъ такимъ образомъ отличительные признаки нравственнаго существа. Съ ними соединяются искренность, правдивость и простота [1]).

Фихте признаетъ однако, что полное осуществленіе нравственной общины въ настоящей жизни невозможно. Земная жизнь служитъ только приготовленіемъ къ будущей. Здѣсь человѣкъ не имѣетъ даже понятія о томъ высшемъ порядкѣ, который нравственная община призвана осуществить, порядкѣ, который долженъ состоять въ объективномъ представленіи образа Божьяго, то есть, самого Верховнаго Разума, ибо послѣдній и есть образъ Божій. Значеніе же настоящей жизни заключается въ нравственномъ совершенствованіи человѣка. Эта формальная задача составляетъ все содержаніе человѣческихъ обязанностей и, сознательно или безсознательно, становится цѣлью дѣятельности всякаго, кто слѣдуетъ внушеніямъ совѣсти [2]).

Это ограниченіе указываетъ на недостаточность одного нравственнаго начала для объясненія человѣческой жизни. Если нравственныя требованія не осуществимы на землѣ, значитъ, существуютъ другіе, постоянные элементы, которые этому препятствуютъ; ибо въ чистомъ развитіи нравственнаго начала нѣтъ ничего, что бы мѣшало возведенію его на

---

[1]) Syst. der Sittenl. стр. 75—101.

[2]) Тамъ же, стр. 72—74, 83—84.

высшую ступень. Односторонняя система Фихте находитъ здѣсь свой предѣлъ.

Независимо отъ того, самый нравственный законъ, вслѣдствіе недостаточнаго развитія понятія о лицѣ, получаетъ у него крайне односторонній характеръ. Нѣтъ сомнѣнія, что самоотверженіе и любовь составляютъ основныя черты проникнутаго нравственнымъ сознаніемъ лица; но Фихте кажется мало одного самоотверженія: онъ требуетъ полной безличности; лице должно совершенно уничтожиться въ общей жизни. Между тѣмъ, если, по признанію самаго Фихте, лице становится лицемъ именно вслѣдствіе духовнаго своего естества, какъ особенное проявленіе разума, если этимъ оно отличается отъ низшей ступени, гдѣ встрѣчаются только безразличныя единицы [1]), то уничтоженіе личной жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ личной особенности каждаго составляетъ возвращеніе къ низшей формѣ. Вмѣсто нравственной системы особей здѣсь водворяется одна безразличная стихія. Всего менѣе понятно, какимъ образомъ можно рядомъ съ этимъ признавать, что лице, черезъ погруженіе въ общую субстанцію, становится вѣчнымъ. Если оно теряетъ свою личную особенность, если исчезаетъ его личная жизнь, то оно перестаетъ существовать какъ лице, а потому не можетъ быть вѣчнымъ. Вѣчною остается только общая жизнь.

Тотъ же крайній взглядъ является у Фихте и тамъ, гдѣ онъ утверждаетъ, что нравственности нѣтъ, какъ скоро допускается малѣйшее отъ нея отклоненіе [2]). Нравственность заключается для него только въ полномъ исчезновеніи личной жизни; всякое же, даже ничтожнѣйшее отступленіе отъ нравственныхъ требованій, указываетъ на то, что сохранилась еще самостоятельность лица; слѣдовательно, тутъ является личная жизнь, а не общая. Пониманіе лица, какъ самостоятельной единицы, устраняетъ этотъ взглядъ. Нравственность выразится тогда не только въ безраздѣльномъ господствѣ высшаго закона, но и въ колебаніяхъ и въ борьбѣ съ противоположными началами.

И такъ, вполнѣ признавая заслугу Фихте въ построеніи нравственной теоріи, мы должны указать на двоякій, присущій ей недостатокъ: 1) на общую односторонность системы, которая признаетъ одно духовное бытіе, исключая всякое другое. „Одно изъ двухъ надобно откинуть, гово-

---

[1]) Syst. der Sittenl. стр. 69.

[2]) Тамъ же, стр. 55.

ритъ Фихте, духъ или природу; соединить ихъ нѣтъ возможности“ [1]). Въ дѣйствительности же есть и то и другое; главная задача философіи заключается именно въ пониманіи отношенія этихъ двухъ началъ. 2) Мы должны указать на недостаточное развитіе самыхъ опредѣленій духовнаго міра. Разумъ, также какъ и абсолютное бытіе, не есть только общая, безразличная субстанція. Онъ развиваетъ изъ себя многообразіе, которое, сохраняя свою самостоятельность, сводится въ общую систему. У Фихте, весь этотъ процессъ является только призрачнымъ представленіемъ. Всѣ формальныя опредѣленія выведены вѣрно, но имъ не достаетъ реальности. Послѣдующіе философы нравственной школы поняли это иначе и тѣмъ дали нравственной системѣ надлежащую полноту.

Въ связи съ нравственнымъ ученіемъ Фихте излагаетъ и свои понятія о церкви. Нравственность требуетъ, чтобы всѣ сдѣлались орудіями единаго разума. Для этого необходимо соглашеніе на счетъ общихъ нравственныхъ началъ. Такое соглашеніе называется *символомъ*. Общество, связанное общимъ нравственнымъ сознаніемъ, есть *церковь*. Но такъ какъ нравственность развивается въ человѣчествѣ постепенно, то и символъ не можетъ оставаться неподвижнымъ. Развитіе его представляетъ рядъ откровеній, которыя, для того чтобы быть усвоены человѣкомъ, примѣняются каждый разъ къ степени его нравственнаго пониманія. Такимъ образомъ, данный символъ выражаетъ собою существующій въ извѣстную эпоху общій нравственный уровень; новое же, болѣе совершенное сознаніе является плодомъ новаго откровенія. Однако и человѣческому уму предстоитъ тутъ работа. Она должна состоять въ постепенномъ уясненіи даннаго откровеніемъ содержанія. Это уясненіе можетъ быть только плодомъ науки. Для того чтобы символъ не закоснѣлъ въ неподвижности, необходимо, чтобы въ нѣдрахъ церкви была ученая публика, и чтобы самые учители церкви были философами. Задача философіи состоитъ именно въ выясненіи нравственныхъ основъ жизни, или въ возведеніи къ разумному сознанію того, что первоначально дается непосредственнымъ чувствомъ. Поэтому, она составляетъ высшую цѣль развитія церковнаго ученія. Философъ долженъ оставаться членомъ церкви, ибо онъ въ ней зарождается и отъ нея исходитъ [2]).

---

[1]) Syst. d. Sittenl. стр. 32.

[2]) Тамъ же, стр. 102—115.

И такъ, церковь является хранительницею теоретическихъ преданій человѣчества. Храненіе же практическихъ преданій, выражающихся въ нравахъ и законахъ, ввѣряется государству [1]). Въ своемъ политическомъ ученіи, Фихте старается остаться вѣрнымъ своей первоначальной теоріи. Онъ по прежнему строитъ государство на началахъ права, настаивая въ особенности на томъ, что въ отличіе отъ другихъ философовъ, онъ признаетъ право независимымъ отъ нравственности [2]). Онъ по прежнему вѣрно опредѣляетъ право, какъ свободу, опредѣленную закономъ [3]). Тѣмъ не менѣе, одностороннее развитіе системы не могло не повести къ полному подчиненію юридическаго начала нравственному. Самостоятельность, которую Фихте старается придать первому, оказывается призрачною. Право все таки является у него не болѣе какъ приготовительною ступенью нравственности, предварительнымъ условіемъ ея существованія [4]). Оно нужно, только какъ искусственное учрежденіе, пока въ обществѣ не водворился еще нравственный порядокъ. Здѣсь свобода одного лица можетъ придти въ столкновеніе съ свободою другихъ; слѣдовательно, необходимо опредѣленіе принадлежащей каждому сферы дѣятельности. Тамъ же, гдѣ нравственное начало сдѣлалось господствующимъ, область свободы каждаго опредѣляется самимъ нравственнымъ закономъ, а потому юридическія опредѣленія становятся излишними, и право тѣмъ самымъ упраздняется. Такимъ образомъ, право представляется въ двоякомъ видѣ: какъ искусственное, приготовительное учрежденіе, оно стоитъ внѣ нравственнаго міра, и это составляетъ единственный предметъ научнаго построенія; въ предѣлахъ же нравственности, оно является только случайнымъ опредѣленіемъ послѣдней, на которое и не обращаютъ дальнѣйшаго вниманія, ибо существо нравственности состоитъ въ совершенно иномъ [5]).

Такое раздвоеніе права, съ одной стороны какъ независимаго, но искусственнаго начала, съ другой стороны, какъ внѣшняго, несущественнаго опредѣленія нравственности, указываетъ уже на недостаточность самаго понятія. Въ дѣйствительности, господство нравственности никогда не можетъ упразднить права, ибо нравственностью опредѣляется внутрен-

---

[1]) Syst. d. Sittenl. стр. 104.

[2]) Syst. der Rechtslehre: Nachg. W. II, стр. 498.

[3]) Тамъ же, стр. 516.

[4]) Тамъ же, стр. 502, 517.

[5]) Тамъ же, стр. 502, 517—18.

няя, а не внѣшняя свобода человѣка. Нравственность ничего не говоритъ о томъ, какіе предметы должны составлять собственность того или другаго лица, и если она предписываетъ уваженіе къ праву, то она принимаетъ послѣднее какъ данное, опредѣляемое своими собственными началами. Упраздненіе права можетъ послѣдовать лишь тамъ, гдѣ исчезаетъ всякій личный элементъ. Въ обществѣ, гдѣ, по словамъ Фихте, лице понимаетъ себя единственно какъ орудіе высшаго закона, гдѣ оно не дѣйствуетъ уже ни для себя, ни даже для другихъ, а исключительно для общихъ цѣлей, конечно, для права нѣтъ болѣе мѣста. Но въ такомъ случаѣ оно не существуетъ уже ни въ предѣлахъ нравственнаго міра, ни внѣ его; оно просто упраздняется, какъ ненужное.

Источникъ этой двойственности пониманія юридическихъ началъ лежитъ въ смѣшеніи двухъ совершенно различныхъ понятій о свободѣ. Нравственною свободою называется внутреннее самоопредѣленіе на основаніи сознаваемаго лицемъ нравственнаго закона; внѣшняя же свобода заключается въ подчиненіи себѣ внѣшняго міра для произвольно полагаемыхъ цѣлей. Развивая теорію права, какъ самостоятельнаго начала, Фихте отправляется отъ послѣдняго понятія. Здѣсь свобода опредѣляется какъ способность лица быть абсолютно первою причиною своихъ внѣшнихъ дѣйствій. Отсюда вытекаетъ *коренное право* человѣка (Urrecht), право быть въ чувственномъ мірѣ всегда причиною, началомъ, а никогда послѣдствіемъ. Слѣдовательно, тутъ требуется такое взаимнодѣйствіе съ внѣшнимъ міромъ, которое опредѣлялось бы исключительно свободно полагаемыми цѣлями лица, и ничѣмъ другимъ. Фихте простираетъ это начало до самыхъ крайнихъ предѣловъ: онъ выводитъ отсюда требованіе, чтобы не только присвоенные, но и просто познанные человѣкомъ внѣшніе предметы оставались безъ измѣненія, ибо лице соображаетъ свои цѣли именно съ извѣстнымъ состояніемъ окружающаго міра, слѣдовательно, всякое измѣненіе этого состоянія становится препятствіемъ его дѣятельности [1]). Но уже въ ученіи о правѣ это широкое понятіе о свободѣ превращается въ ничто. Мы видѣли выше соціалистическую теорію Фихте, изложенную въ *Замкнутомъ торговомъ государствѣ* [2]). Онъ повторяетъ эту теорію и здѣсь, притомъ съ полнымъ сознаніемъ противорѣчія начала съ концемъ. Цѣлью свободной дѣятель-

---

[1]) Syst. der Rechtsl. стр. 524—528.

[2]) См. Ист. Полит. Учен. часть III, стр. 432 и слѣд.

ности полагается самосохраненіе, возможность жить работою; эта цѣль обезпечивается каждому всѣмъ обществомъ или государствомъ. Вслѣдствіе этого, совокупная дѣятельность лица становится подъ опеку государства. Послѣднее опредѣляетъ наилучшій способъ раздѣленія труда, назначаетъ каждому потребную для него работу, наблюдаетъ за хорошимъ ея исполненіемъ, опредѣляетъ цѣну всѣхъ произведеній и само дѣлается посредникомъ обмѣна. Но при такихъ условіяхъ, какъ признаетъ самъ Фихте, человѣкъ не имѣетъ болѣе свободы; онъ превращается въ орудіе государства. Воля его составляетъ уже нѣчто второстепенное; она является произведеніемъ воли государства, какъ перваго начала. И такъ, заключаетъ Фихте, мы запутались въ противорѣчіе: тѣ самыя мѣры, которыя мы приняли для защиты свободы, повели къ ея уничтоженію [1]). Какъ же изъ этого выдти?

Разрѣшеніе задачи, по мнѣнію Фихте, заключается въ томъ, что за исполненіемъ всѣхъ работъ, каждому лицу долженъ быть предоставленъ достаточный досугъ для своего нравственнаго совершенствованія. Распредѣленіе этого досуга должно быть дѣломъ государства; избытокъ времени, остающагося отъ работы, отдается въ его руки, и оно раздѣляетъ его поровну между всѣми. Но затѣмъ прекращается его надзоръ; нравственное совершенствованіе предоставляется свободной дѣятельности каждаго. Такимъ образомъ, въ отношеніяхъ своихъ къ внѣшнему міру, человѣкъ, въ силу началъ права, становится рабомъ государства; но духъ, съ которымъ онъ исполняетъ свое дѣло, остается его достояніемъ. Задача государства заключается именно въ томъ, чтобы вмѣсто рабской покорности развить свободный духъ повиновенія. Внѣшняя свобода исчезаетъ, но съ тѣмъ чтобы дать просторъ развитію свободы нравственной, которая составляетъ истинную цѣль всего юридическаго быта [2]).

Очевидно, что эта послѣдняя свобода нисколько не похожа на первую. Тутъ нѣтъ уже рѣчи объ абсолютной причинности во внѣшнемъ мірѣ; единственнымъ прибѣжищемъ свободы остается духъ повиновенія. Высшая задача государства заключается въ томъ, чтобы воспитать въ народѣ этотъ духъ. Для этого недостаточно даже полновластіе въ промышленной сферѣ; это только низшая сторона дѣла. Нужно еще учрежденіе учебныхъ заведеній, доступныхъ всѣмъ. Этимъ, по мнѣнію Фихте, истинно правомѣрное государство отличается отъ деспотизма: послѣдній имѣ-

[1]) Syst. der Rechtsl. стр. 535, 537—8.

[2]) Тамъ же, стр. 535—538, 543—4, 560.

етъ въ виду только водвореніе рабской покорности; первое же полагаетъ себѣ цѣлью развитіе нравственнаго духа, который окончательно дѣлаетъ самое государство излишнимъ и ведетъ къ его упраздненію. Учрежденіе воспитательныхъ заведеній составляетъ поэтому абсолютное право всѣхъ членовъ общества [1]).

Кому же должна быть ввѣрена эта руководящая власть въ государствѣ? Отправляясь отъ абсолютныхъ требованій права, Фихте говоритъ, что полновластіе слѣдуетъ предоставить не измѣнчивой волѣ людей, а непреложной и непогрѣшимой волѣ самаго права. Слѣдовательно, управлять должны тѣ, которыхъ воля наиболѣе приближается къ этому идеалу. Но какъ этого достигнуть? На это есть два средства: можно или вручить правленіе лучшимъ людямъ изъ народа, или обставить существующее правительство такими условіями, чтобы воля его была по возможности совершенна. Послѣдній путь, говоритъ Фихте, избирался большею частью предшествующихъ писателей; но противъ него представляется множество возраженій. Гарантіи могутъ быть нравственныя или юридическія. Первыя имѣютъ мѣсто въ наслѣдственной монархіи. Онѣ состоятъ въ томъ, что монархъ, по своему положенію, становится выше всякихъ частныхъ интересовъ и можетъ искать своего удовлетворенія только въ чести, славѣ и любви подданныхъ. Но кто ручается тутъ за правильное разумѣніе? Оно зависитъ прежде всего отъ воспитанія, слѣдовательно, отъ воспитателя; а кто будетъ выбирать и воспитывать самого воспитателя? Очевидно, что вопросъ этимъ способомъ не разрѣшается. Юридическія же гарантіи могутъ состоять или въ подчиненіи правительства другой, высшей власти; но въ такомъ случаѣ надобно искать гарантій противъ послѣдней, и т. д. въ безконечность. Или же можно прибѣгнуть къ любимой нынѣ теоріи раздѣленія властей; но при ближайшемъ разсмотрѣніи, эта теорія оказывается одержимою кореннымъ противорѣчіемъ: она хочетъ устроить верховную власть, которая не есть верховная власть, что ведетъ къ несообразностямъ. Если надъ исполнительною властью воздвигнуть законодательную, облеченную правомъ принужденія, то послѣдняя будетъ вмѣстѣ и исполнительною, слѣдовательно, она одна будетъ истинно верховною властью, а первая будетъ играть роль подчиненной. Если же законодательная власть будетъ лишена принудительной силы, то отъ воли исполнительной власти будетъ зависѣть,

---

[1]) Syst. der Rechtsl. стр. 540—41.

исполнять или неисполнять законы; слѣдовательно, вся дѣйствительная власть будетъ находиться въ ея рукахъ. Что касается до судебной власти, то дѣйствуя только по закону, она по существу своему является подчиненною, а потому отдѣленіе ея отъ другихъ не имѣетъ цѣли [1]).

Такого же рода возраженія Фихте дѣлаетъ и противъ предложеннаго въ прежнее время имъ самимъ эфората. И здѣсь спрашивается: кто же ручается за правильность дѣйствій самихъ эфоровъ? не говоря уже о томъ, что правительство, имѣющее всю власть въ рукахъ, прежде всего постарается избавиться отъ столь непріятнаго контроля. Въ дѣйствительности, съ развитіемъ общественнаго мнѣнія, самъ собою возникаетъ извѣстнаго рода эфоратъ, наблюдающій за дѣйствіями власти, и призывающій народъ къ возстанію въ случаѣ злоупотребленій. Это мы видимъ во всѣхъ революціяхъ. Но подобныя попытки, вмѣсто того чтобы улучшить состояніе народа, только увеличиваютъ зло, ибо при настоящемъ состояніи человѣчества, мудрые всегда находятся въ меньшинствѣ, слѣдовательно, рѣшеніе массы никогда не можетъ быть разумнымъ. Улучшенія можно ожидать единственно отъ медленнаго развитія разума и нравственности въ людяхъ и отъ незамѣтнаго дѣйствія общественнаго мнѣнія при такомъ ходѣ вещей [2]).

И такъ, всѣ гарантіи противъ уклоненія существующей власти отъ настоящаго пути оказываются тщетными. Остается, слѣдовательно, избрать второй способъ: надобно, чтобы правителемъ былъ тотъ, чья воля наиболѣе совершенна. Но какъ достигнуть такого результата? Съ одной стороны, тѣ, которые держатъ власть, не уступятъ ее добровольно; съ другой стороны, если предоставить выборъ массѣ, то всего менѣе можно ожидать удовлетворительнаго исхода. Направленіе большинства зависитъ отъ воспитанія, слѣдовательно, отъ правительства; поэтому, хорошее большинство зависитъ отъ хорошаго правительства, а не наоборотъ. Ясно, заключаетъ Фихте, что поставленный здѣсь вопросъ не разрѣшается человѣческою свободою. Остается, слѣдовательно, предоставить его рѣшеніе божественному Провидѣнію, управляющему судьбами человѣчества. Когда нибудь придетъ время, когда лучшій изъ народа сдѣлается правителемъ; тогда онъ найдетъ и способъ установить послѣ себя преемственность лучшихъ людей. До тѣхъ поръ, правительства будутъ такъ хороши, какъ Богъ дастъ. Въ рукахъ же народа на-

[1]) Syst. der Rechtslehre, стр. 627—632.

[2]) Тамъ, же, стр. 632—634.

ходится одно средство понуждать правителей къ добру, именно, самому преуспѣвать въ разумѣ и нравственности. Это и должно сдѣлаться цѣлью дѣятельности всякаго добраго гражданина. Онъ подчиняется существующей власти, не слѣпо, а вслѣдствіе убѣжденія, что сопротивленіе нарушаетъ мирный ходъ вещей и дѣлаетъ зло еще худшимъ, а потому противорѣчитъ требованіямъ нравственности [1]).

На этомъ однако Фихте не остановился. Въ лекціяхъ, изданныхъ послѣ его смерти подъ заглавіемъ: *Ученіе о государствѣ или объ отношеніи первобытнаго государства къ царству разума* (Die Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche) [2]), онъ подробнѣе развилъ свои взгляды на историческое развитіе государства и на его устройство. Они составляютъ окончательный выводъ всей его позднѣйшей системы.

Здѣсь онъ противополагаетъ истинное воззрѣніе на государство ложному, господствующему въ обыкновенномъ сознаніи людей. Послѣднее считаетъ земную жизнь высшею цѣлью человѣка; затѣмъ, второе мѣсто дается собственности, какъ средству для поддержанія жизни, и наконецъ, третье мѣсто государству, какъ средству для охраненія собственности. Сообразно съ этимъ взглядомъ, правительство является служителемъ собственниковъ, которые установляютъ его для огражденія своихъ интересовъ. Истинное воззрѣніе, напротивъ, полагаетъ высшею цѣлью человѣка нравственную задачу—осуществленіе образа Божьяго. Здѣсь жизнь представляется только средствомъ, но средствомъ вѣчнымъ, какъ и самая цѣль, не смотря на измѣненіе формъ. Условіемъ же для осуществленія этой цѣли является свобода, ибо нравственная задача можетъ быть исполнена только свободными лицами. Поэтому свобода становится высшимъ благомъ жизни, единственнымъ, что̀ даетъ ей цѣну [3]).

Замѣтимъ, что это послѣднее воззрѣніе заключаетъ въ себѣ несообразность. Свободное существо не можетъ разсматриваться только какъ средство; оно непремѣнно—цѣль. Средствомъ или орудіемъ можетъ быть то, что̀ движется другимъ; то, что̀ беретъ начало изъ самого себя, становится само себѣ цѣлью. Въ этомъ и заключается высшее достоинство разумно-свободнаго существа: какъ носитель абсолютнаго начала, оно требуетъ къ себѣ уваженія и не можетъ быть низведено на степень средства.

---

[1]) Syst. d. Rechtsl. стр. 634—636.

[2]) Онѣ напечатаны въ Полномъ Собраніи Сочиненій, часть IV.

[3]) Staatslehre, 2 Abschn. Werke IV, стр. 402—411.

Очевидно, что подъ этимъ противорѣчіемъ скрывается весьма недостаточное понятіе о свободѣ. Фихте дѣлитъ ее на два вида: на свободу *внутреннюю*, которая состоитъ въ независимости отъ чувственныхъ влеченій, и на свободу *внѣшнюю*, состоящую въ независимости отъ чужой воли. Первая составляетъ предметъ нравственности, вторая предметъ права. Но относительно послѣдней возникаетъ затрудненіе: съ одной стороны, внѣшняя свобода требуетъ, чтобы каждое лице было самостоятельнымъ источникомъ всѣхъ своихъ дѣйствій, вслѣдствіе чего должно устраняться всякое принужденіе; съ другой стороны, право, какъ необходимое условіе нравственности, непремѣнно должно быть осуществлено, а это невозможно безъ принужденія. Какъ же разрѣшается эта дилемма? Она разрѣшается тѣмъ, говоритъ Фихте, что отрицаемая правомъ свобода не есть истинная свобода лица, какъ члена нравственнаго міра. Послѣдняя остается за нимъ всецѣло; отрицается только проявленіе естественной силы, которая во всякомъ случаѣ должна быть укрощена и подчинена владычеству разума. Поэтому, пока нравственность не установилась въ обществѣ, слѣдуетъ употреблять принужденіе; человѣчество, какъ сопротивляющаяся природа, должно, безъ милосердія и пощады, все равно, понимаетъ ли оно это или нѣтъ, быть покорено владычеству права. Но цѣлью правомѣрнаго общества должно быть водвореніе такого порядка вещей, въ которомъ каждый свободно, безъ принужденія, исполняетъ свой долгъ [1]). Ясно, что тутъ о личной свободѣ нѣтъ рѣчи; все приводится къ насильственному подчиненію человѣка нравственному закону. „Принужденіе, говоритъ Фихте, составляетъ условіе для произведенія разумѣнія; имъ лице изъ простаго физическаго существа превращается въ существо духовное. Поэтому, принудительное государство есть истинная школа для водворенія царства, основаннаго на всеобщемъ разумѣніи“ [2]).

И этому началу Фихте даетъ самые широкіе размѣры. Въ силу незамѣтной подтасовки понятій, онъ присвоиваетъ праву гораздо болѣе обширное значеніе, нежели какое онъ приписывалъ ему первоначально. Оно перестаетъ быть только закономъ, ограждающимъ внѣшнюю свободу лица отъ чужаго посягательства, но превращается въ орудіе для осуществленія нравственнаго порядка. Развитіе общества, говоритъ Фихте,

---

[1]) Staatslehre, 3 Abschn. стр. 431—439.

[2]) Тамъ же, стр. 440.

происходитъ постепенно; цѣль его состоитъ въ подчиненіи какъ внутренней, такъ и внѣшней природы владычеству разума. Каждая эпоха имѣетъ при этомъ свою задачу; отправляясь отъ даннаго общественнаго состоянія она возводитъ его на высшую ступень. То, что требуется историческимъ положеніемъ общества, составляетъ ***право*** всѣхъ его членовъ и можетъ быть вынуждено. Для этого необходимо не только воздержаніе отъ извѣстныхъ дѣйствій, но и положительное содѣйствіе общей цѣли. Поэтому, всѣ безъ исключенія могутъ быть принуждаемы во имя права къ исполненію того, что требуетъ задача времени [1]). Мы видимъ, что въ силу логической послѣдовательности, прежнее юридическое воззрѣніе превратилось у Фихте въ чисто нравственное.

Кому же можетъ принадлежать право силою приводить людей къ высшему нравственному сознанію? Всякому, говоритъ Фихте, кто разумѣетъ и можетъ; онъ этимъ не нарушаетъ ничьей свободы, если только онъ въ состояніи доказать, что онъ дѣйствовалъ во имя права. Онъ является самимъ Богомъ постановленнымъ воспитателемъ человѣчества; онъ царствуетъ Божьею милостью [2]).

Самъ Фихте признаетъ однако, что никто не можетъ взять на свою совѣсть такое самоназначеніе. Это открыло бы путь всякой тираніи. Съ другой стороны, и чужое назначеніе не приводитъ къ желанному результату, ибо низшее сознаніе неспособно понять высшее; надобно сначала, чтобы оно было къ тому воспитано. Какъ же выдти изъ этого затрудненія? Истинный воспитатель человѣчества, говоритъ Фихте, долженъ доказать свое призваніе *дѣломъ*. Задача его состоитъ въ приведеніи людей къ высшему сознанію; если онъ умѣлъ совершить это убѣжденіемъ, онъ тѣмъ самымъ доказалъ, что онъ уразумѣлъ потребность времени, а потому онъ одинъ можетъ быть правомѣрнымъ правителемъ. Такимъ образомъ, въ идеальномъ устройствѣ, правитель государства назначается не наслѣдственнымъ правомъ и не выборомъ, а закономъ духовнаго міра; онъ дѣломъ долженъ доказать, что онъ высшій умъ своего вѣка, вслѣдствіе чего ему присвоивается власть [3]).

Отсюда слѣдуетъ, что правитель долженъ исходить изъ числа учителей. А это, въ свою очередь, предполагаетъ существованіе особаго сосло-

---

[1]) Staatsl. стр. 441—443.

[2]) Тамъ же, стр. 440.

[3]) Тамъ же, стр. 444—450, 458.

вія учителей, высшихъ умовъ народа, призванныхъ воспитывать остальныхъ. Весь народъ раздѣляется вслѣдствіе этого на два сословія, высшее и низшее, на управляющихъ и управляемыхъ. Воспитаніе показываетъ, кто изъ учениковъ долженъ принадлежать къ тому или другому разряду, кто изъ нихъ способенъ только усвоивать себѣ данное ученіе, и кто можетъ развивать его далѣе. Учителямъ предоставляется и распредѣленіе учениковъ по промышленнымъ классамъ, смотря по свойствамъ и наклонностямъ каждаго. Они же наконецъ избираютъ изъ среди себя и верховнаго правителя. Кого они признаютъ за высшій умъ, тотъ и долженъ править государствомъ, все равно, будетъ ли это одинъ человѣкъ или нѣсколько. Образъ правленія—дѣло второстепенное и случайное; главное, чтобы оно находилось въ рукахъ тѣхъ, кто способенъ воспитать народъ къ высшему сознанію. Въ истинно правомѣрномъ государствѣ, все общественное устройство исходитъ отъ сословія учителей; данное состояніе народа является ихъ произведеніемъ. Пока этого нѣтъ, правительства могутъ быть признаны только основанными на нуждѣ, а не на вѣчныхъ началахъ права [1]).

Выше, въ изложеніи нравственнаго ученія Фихте, было указано на то, что онъ сословіе учителей считалъ принадлежностью церкви, какъ союза, въ которомъ развивается нравственное сознаніе человѣчества. Ясно, что въ политической своей теоріи онъ окончательно пришелъ къ смѣшенію церкви съ государствомъ. Придуманное имъ устройство приходится церковному союзу, а отнюдь не политическому. Одностороннее развитіе нравственнаго элемента послѣдовательно привело его къ этому смѣшенію, также какъ оно привело его къ превращенію юридическаго начала въ нравственное. Въ два различныхъ періода своей дѣятельности, Фихте подошелъ къ государству съ двухъ противоположныхъ сторонъ: онъ понялъ его, то какъ орудіе права, то какъ орудіе нравственности. Опредѣленіе государства, какъ высшаго, самостоятельнаго союза, сочетающаго въ себѣ начала права и нравственности, было предоставлено дальнѣйшему развитію философіи.

Изъ нравственнаго ученія Фихте вытекаетъ и его философія исторіи, находящаяся въ тѣсной связи съ его политическими взглядами. Какъ сказано выше, правителемъ въ правомѣрномъ государствѣ является сословіе учителей, котораго задача состоитъ въ нравственномъ воспита-

[1]) Staatsl. стр. 450—457.

нiи народа. Послѣдній составляетъ данный природою матеріалъ, который они перерабатываютъ по заключающемуся въ ихъ сознаніи образцу. Но этотъ высшій нравственный образецъ долженъ былъ быть, въ свою очередь, развитъ въ нихъ воспитаніемъ. Слѣдовательно, сословіе учителей въ каждую данную эпоху историчеекаго развитія предполагаетъ уже предшествующее ему сословіе, которое дало ему воспитаніе. Откуда же первоначально взялись воспитатели? Откуда возникъ тотъ первообразъ, на основаніи котораго долженъ быть переработанъ данный природою матеріалъ человѣчества? Ясно, что мы должны окончательно остановиться на чемъ нибудь непосредственно данномъ. Нравственный первообразъ долженъ былъ первоначально находиться въ человѣчествѣ не какъ произведеніе свободы, а какъ непосредственное выраженіе вложеннаго въ него нравственнаго естества. Нравственное же естество человѣка, также какъ и внѣшняя природа, составляетъ непосредственное явленіе абсолютнаго. Отсюда необходимость признанія Бога, какъ нравственнаго существа, и Провидѣнія, какъ начала, управляющаго исторіею человѣчества. Дѣйствіе Провидѣнія понимается здѣсь не въ видѣ чудеснаго вмѣшательства въ естественный ходъ вещей; оно является только источникомъ той непосредственно данной природы, на основаніи которой совершается развитіе. Верховный разумъ, для того чтобы стать видимымъ, съ одной стороны, противополагаетъ себѣ образъ внѣшней природы, которая становится для него матеріаломъ, съ другой стороны, полагаетъ нравственное естество человѣка, которое должно служить орудіемъ для произведенія этой видимости. Вся цѣль человѣческаго развитія состоитъ въ томъ, чтобы этотъ непосредственно данный образъ воспроизвести путемъ свободы. Поэтому, исторія представляетъ кругъ, въ которомъ конецъ долженъ совпадать съ началомъ. Историческое движеніе народовъ есть путь отъ образа, непосредственно даннаго, къ тому же образу, возсозданному свободою [1]).

На основаніи этого взгляда, исходную точку исторіи должно составлять невинное состояніе первобытнаго человѣчества, состояніе, въ которомъ безсознательно осуществляются всѣ нравственныя начала. Такой порядокъ можетъ быть установленъ только непосредственнымъ дѣйствіемъ Божества, то есть, откровеніемъ. Слѣдовательно, мы должны принять существованіе первобытнаго, невиннаго народа, которому дано откровеніе. Но такой народъ остался бы вѣчно неподвижнымъ. Для того чтобы могло про-

[1]) Staatslehre, стр. 460—476.

изойти движеніе, необходимъ другой элементъ, не пользующійся откровеніемъ, но свободный, а потому разнообразный. Въ противоположность единому, избранному племени, надобно, слѣдовательно, предполагать существованіе множества другихъ племенъ, находящихся въ естественномъ состояніи. Послѣдній элементъ долженъ подчиниться первому, сдѣлаться для него матеріаломъ нравственной переработки. Такое подчиненіе возможно въ силу божественнаго авторитета, сознаніе котораго носитъ въ себѣ избранное племя, и которому другіе подчиняются изъ уваженія. Но такъ какъ свобода, по существу своему, есть высшее начало, и вся цѣль движенія заключается въ переведеніи принятаго на вѣру въ ясное сознаніе, то этотъ авторитетъ не можетъ быть долговѣченъ. Начинается критика, которая постепенно ведетъ къ разложенію построеннаго на вѣрѣ зданія. Въ этомъ состоитъ идущая черезъ всю исторію борьба разума противъ вѣры, борьба, которая кончится только тогда, когда полное развитіе разума приведетъ къ примиренію обоихъ началъ. Тогда завершится кругъ, и конецъ совпадетъ съ исходною точкою [1]).

Въ этой борьбѣ протекаетъ жизнь государства. Начало его неизвѣстно исторіи. Мы застаемъ его уже въ то время, когда изъ народовъ средней Азіи, обладающихъ высшею культурою, исходятъ колоніи, которыя, подчиняя себѣ дикія племена, образуютъ новые политическіе союзы. Вслѣдствіе этого, здѣсь образуются два сословія: владычествующее, аристократія, во главѣ которой стоитъ монархъ, и подчиненное, народъ, въ свою очередь раздѣляющійся на различныя состоянія по занятіямъ, что составляетъ начало кастъ. Къ этому примыкаютъ совершенно безправные рабы. Такимъ образомъ, неравенство лежитъ въ основаніи древнихъ государствъ. Если мы спросимъ: откуда оно? на чемъ основано владычество однихъ надъ другими? то отвѣтъ заключается въ томъ, что такова воля Божія. И это—не обманъ. Живая вѣра въ непосредственно открывающійся людямъ божественный авторитетъ составляетъ искреннее убѣжденіе какъ владычествующихъ, такъ и подчиненныхъ. Древнее государство, по существу своему,—теократія, и самая религія вся сосредоточивается въ немъ. Богъ открывается не отдѣльнымъ лицамъ, а единственно черезъ посредство государства. Поэтому, здѣсь лице исчезаетъ въ политическомъ союзѣ. Оно имѣетъ значеніе не само по себѣ, а только какъ орудіе высшей, являющейся въ государствѣ воли [2]).

---

[1]) Staatsl. стр. 477—496.

[2]) Тамъ же, стр. 497—509.

Такое состояніе безотчетной вѣры и безусловнаго подчиненія не могло однако продолжаться. Разумъ пробуждается и подвергаетъ вопросу основы существующаго быта. Начинается борьба между аристократіею и демократіею. Первый шагъ состоитъ въ преобразованіи самой аристократіи. Она устраняетъ стоящаго во главѣ ея монарха, дѣлается верховною, но лишается единства. Вмѣстѣ съ тѣмъ, она раскрывается для другихъ, и изъ Богомъ установленной становится конституціонною. Затѣмъ начинается постепенное пріобрѣтеніе правъ низшимъ сословіемъ, пока наконецъ первоначальное неравенство уступаетъ мѣсто демократическому равенству. При этомъ, на первый планъ выдвигается личный интересъ. Государство перестаетъ быть высшимъ, владычествующимъ элементомъ жизни; оно становится простымъ орудіемъ для цѣлей лица: наступаетъ вѣкъ эгоизма. Но черезъ это самое оно склоняется къ упадку. До общихъ интересовъ никому уже нѣтъ дѣла; каждый заботится исключительно о себѣ. Политическое зданіе поддерживается еще нѣкоторое время геніальностью, то есть, одушевленіемъ общими цѣлями, проявляющимся въ отдѣльныхъ личностяхъ. То, что прежде было достояніемъ всѣхъ, теперь сосредоточивается въ немногихъ, которые, вслѣдствіе этого, естественно становятся во главѣ государства. Но наконецъ и этотъ источникъ политической жизни изсякаетъ; владычество геніальныхъ людей замѣняется механическимъ закономъ наслѣдства. Этимъ обозначается окончательное паденіе древняго государства, которое остается мертвою формою, лишенною всякаго содержанія [1]).

Изъ этого состоянія человѣчество могло быть выведено только новымъ началомъ, указывающимъ ему иныя цѣли. Процессъ развитія древняго міра состоялъ въ постепенномъ разложеніи непосредственно данной системы учрежденій человѣческою свободою; затѣмъ начинается новый, обратный ходъ. Человѣкъ долженъ быть снова приведенъ къ подчиненію волѣ Божьей, но уже не какъ безсознательно воспринимаемаго авторитета, а путемъ сознанія и свободы. Въ этомъ и состоитъ существенная задача христіанства. Оно указываетъ человѣку не на то, что̀ есть, а на то, что̀ должно быть, чему предстоитъ осуществиться въ будущемъ, на царство небесное, то есть, на царство свободы и духа, которое должно водвориться среди людей. Здѣсь Богъ открывается уже не черезъ посредство государства, а прямо каждому лицу; онъ является нравственнымъ

---

[1]) Staatsl. стр. 509—520.

законодателемъ. Каждый членъ этого общества сознаетъ себя сыномъ Божьимъ, орудіемъ свободно исполняемой имъ божественной воли. Поэтому, здѣсь исчезаетъ всякое другое подчиненіе; всѣ люди свободны и равны. Если исходною точкою человѣчества было абсолютное государство, то концемъ его развитія должна быть абсолютная церковь [1]).

Въ исторіи, это новое начало могло на первыхъ порахъ явиться опять таки лишь въ формѣ непосредственно даннаго первообраза, осуществленіе котораго должно было составлять задачу послѣдующаго времени. Такой первообразъ явился въ лицѣ Христа; это было божественное откровеніе, которое онъ сознавалъ, какъ свое призваніе. Поэтому Христосъ—первый членъ царства небеснаго, первородный сынъ Божій. Черезъ него только возможно вступленіе въ это царство или спасеніе человѣчества. Для этого, каждый изъ насъ долженъ отречься отъ самого себя, совлечь съ себя ветхаго человѣка, и пріобщиться къ Христу и его ученію. Тутъ нѣтъ уже исключенныхъ, какъ прежде; всѣ равно считаются сынами Божьими, способными войти въ вѣчную жизнь. Въ этомъ состоитъ совершенное Христомъ искупленіе [2]).

Что царство Божіе должно когда нибудь водвориться среди людей, что человѣчество идетъ къ этой цѣли, въ томъ ручается намъ историческая необходимость и самое появленіе божественнаго начала на землѣ. Вопросъ состоитъ единственно въ томъ: каковы пути къ осуществленію царства? Очевидно, что главное средство заключается въ нравственномъ воспитаніи людей; прирожденное имъ естество должно быть подчинено владычеству разума. Затѣмъ и внѣшняя природа должна быть покорена человѣку, такъ чтобы разумъ не встрѣчалъ препятствія своей дѣятельности. Осуществленіе этихъ цѣлей составляетъ главную задачу учителей, которымъ поэтому принадлежитъ первое мѣсто въ развитіи новаго времени. Здѣсь государство перестаетъ уже носить на себѣ религіозный характеръ; развиваясь путемъ сознанія и свободы, оно становится чисто человѣческимъ учрежденіемъ, подчиняющимся христіанскому закону, исполняющимъ требованія церкви, но стоящимъ внѣ ея и имѣющимъ свои свѣтскія задачи. Въ этомъ отношеніи, ему принадлежитъ существенная роль въ новой исторіи. Церковь же и въ новое время первоначально является въ видѣ историческаго учрежденія, съ характеромъ внѣшняго авторитета. Но

---

[1]) Staatsl. стр. 521—523, 593.

[2]) Тамъ же, стр. 535—565.

этотъ историческій элементъ долженъ постепенно исчезнуть, уступая мѣсто свободному сознанію; а такъ какъ поприщемъ человѣческой свободы является здѣсь государство, то ему предстоитъ задача замѣнить подчиненіе авторитету свободнымъ сознаніемъ закона. Но съ исполненіемъ этой задачи исчезаетъ и самая потребность въ государствѣ. Принудительная сила должна сама собою упразднiться съ развитіемъ нравственности. Съ этимъ вмѣстѣ должны прекратиться и внѣшнія войны. Всѣ народы окончательно сольются въ одно христіанское государство, которое, совершивши дѣло подчиненія внѣшней природы, тѣмъ самимъ положитъ начало новой, высшей жизни, гдѣ человѣчество, не встрѣчая болѣе препятствій ни внутри, ни внѣ себя, будетъ свободно возсоздавать въ себѣ божественный образъ [1]).

Такова философія исторіи Фихте въ окончательномъ ея видѣ. Развитіе идеализма привело его къ діалектическому построенію историческаго движенія человѣчества: первоначальное, непосредственно данное единство разлагается свободою, и затѣмъ свобода снова возвращается къ единству. Фихте вѣрно обозначилъ нѣкоторыя черты этого движенія; но одностороннее пониманіе задачи привело его и къ односторонности выводовъ. Развитіе нравственнаго начала не составляетъ единственнаго содержанія всемірной исторіи; это только одинъ изъ ея элементовъ. Поэтому и цѣль ея состоитъ не въ чистомъ осуществленіи отвлеченно нравственнаго идеала, а въ сочетаніи этого идеала съ противоположною ему стихіею, съ богатою содержаніемъ областью личной жизни и личной свободы. Этимъ объясняется та роль, которую свобода играетъ въ новой исторіи. Человѣчество не остановилось на той нравственной теократіи, которая въ средніе вѣка замѣнила первоначальную теократію языческаго міра. Именно вслѣдствіе своей односторонности, этотъ порядокъ разлагается новымъ процессомъ, имѣющимъ цѣлью соглашеніе противоположныхъ элементовъ человѣческаго естества. Самый нравственный идеалъ, который выразился въ средневѣковомъ строѣ, не появился въ исторіи какъ новое, невиданное дотолѣ начало; онъ также развивался исторически. Паденіе язычества есть вмѣстѣ и приготовленіе къ христіанству. Разлагающимъ элементомъ древняго міра является не одна только личная свобода, какъ утверждаетъ Фихте, но и общечеловѣческое начало, которое разбиваетъ узкія формы античнаго государства. Такимъ образомъ, изъ первобытнаго единства выдѣ-

[1]) Staatsl. стр. 582—600.

лаются два противоположныхъ элемента, личный и общій, которые и становятся господствующимъ опредѣленіемъ средняго періода исторіи, и примиреніе которыхъ составляетъ конечную цѣль всего процесса. Наконецъ, самое первобытное единство было понято Фихте одностороннимъ образомъ. По его теоріи, цѣль всего послѣдующаго развитія состоитъ въ воспроизведеніи путемъ свободы того, что уже было дано непосредственнымъ откровеніемъ. Этимъ уничтожается существенный смыслъ развитія. Заключающіяся въ духѣ противоположности первоначально находятся въ состояніи слитности; послѣдующее движеніе, развивая ихъ одностороннимъ образомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ имъ надлежащую полноту, и какъ бы они ни сочетались въ послѣдствіи, они всегда должны сохранить относительную самостоятельность. Поэтому, если конецъ и долженъ совпадать съ началомъ, то нельзя сказать это въ смыслѣ совершеннаго тождества или простаго воспроизведенія даннаго уже прежде; они отличаются другъ отъ друга, какъ полнота опредѣленій отъ первоначальнаго, скуднаго ихъ очертанія.

Мы сказали, что такова была философія исторіи Фихте въ окончательной ея формѣ. За нѣсколько лѣтъ до лекцій, читанныхъ въ Берлинскомъ университетѣ, онъ излагалъ ее нѣсколько иначе, хотя и съ существенно тождественнымъ содержаніемъ. Въ *Основныхъ чертахъ настоящаго вѣка* (die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters), лекціяхъ, читанныхъ въ 1804 году, онъ раздѣляетъ исторію человѣчества на пять періодовъ. Первый періодъ есть состояніе невинности или господства непосредственныхъ нравственныхъ началъ. Во второй періодъ, эти начала, сознанныя высшими умами, превращаются ими въ авторитетъ, налагаемый на остальныхъ. Третій періодъ представляетъ освобожденіе отъ авторитета, но вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ нравственныхъ требованій; это—пора преобладанія своекорыстныхъ стремленій. Въ четвертый періодъ, своекорыстію противополагается высшее сознаніе нравственной свободы, и наконецъ, въ пятомъ періодѣ, это послѣднее начало вводится въ жизнь, вслѣдствіе чего конецъ опять таки совпадаетъ съ исходною точкою. По мнѣнію Фихте, настоящее человѣчество находится въ третьемъ періодѣ развитія. На это указываетъ, какъ господство индивуалистическихъ ученій XVIII-го вѣка, такъ и всеобщее паденіе нравственнаго и общественнаго духа въ современныхъ обществахъ [1]).

---

[1]) Grundzüge etc. Werke VII, стр. 11—12.

Послѣдовавшій затѣмъ разгромъ нѣмецкихъ войскъ и униженное состояніе Германіи еще болѣе утвердили Фихте въ этомъ убѣжденіи. Онъ яркими чертами изображалъ послѣдствія растлѣвающихъ ученій, противополагая имъ высшій нравственный идеалъ, который человѣчество призвано осуществить на землѣ. Въ этомъ отношеніи, система его явилась не только необходимою ступенью въ развитіи нѣмецкой философіи, но и могучимъ двигателемъ народной жизни. Фихте былъ однимъ изъ умственныхъ героевъ того великаго пробужденія германскаго духа, которое было вызвано иноземнымъ владычествомъ. Никто съ такою страстною энергіею, съ такою неутомимою дѣятельностью, съ такимъ пламеннымъ краснорѣчіемъ не старался возбудить въ народѣ дремлющія въ немъ силы и поднять его на новую высоту. На каѳедрѣ и въ печати, на публичныхъ лекціяхъ и въ Берлинскомъ университетѣ, онъ повсюду гремѣлъ противъ житейской пошлости, примиряющейся съ существующимъ порядкомъ, и предпочитающей раболѣпный покой самоотверженному служенію отечеству. Онъ указывалъ на тѣ высшія начала жизни, которыя одни даютъ цѣну самой жизни, и призывалъ своихъ слушателей къ неуклонной борьбѣ во имя этихъ началъ. Ни въ комъ, можетъ быть, изъ дѣятелей той эпохи не воплотился такъ ярко тотъ духъ, который далъ Германіи свободу.

Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательны его *Рѣчи къ нѣмецкому народу* (Reden an die deutsche Nation), лекціи, читанныя имъ съ 1807 на 1808 годъ. Національное единство Германіи является здѣсь уже вполнѣ сознаннымъ началомъ. „Я говорю просто для Нѣмцевъ, просто о Нѣмцахъ, начинаетъ Фихте, не признавая, но напротивъ, совершенно устраняя и откидывая тѣ раздѣляющія насъ различія, которыя несчастныя событія водворили въ единомъ народѣ. Вы, почтенное собраніе, для моего тѣлеснаго ока являетесь первыми и непосредственными представителями, воплощающими передо мною любимыя народныя черты, вы— видимая точка, на которой возжигается пламя моей рѣчи; но духъ мой собираетъ вокругъ себя образованную часть всего нѣмецкаго народа, изо всѣхъ земель, по которымъ она разсѣяна; онъ обдумываетъ и соображаетъ общее наше положеніе и отношенія; онъ желаетъ, чтобы часть той живой силы, съ которою, быть можетъ, охватятъ васъ эти рѣчи, сохранилась и въ нѣмомъ отпечаткѣ, который одинъ предстанетъ глазамъ отсутствующихъ, чтобы эта сила дышала изъ него и повсюду воспламеняла нѣмецкія души къ рѣшенію и дѣлу..... Только общее сознаніе, что мы

Нѣмцы, можетъ предохранить народъ нашъ отъ паденія и сліянія съ иноземцами; въ немъ только мы можемъ снова пріобрѣсти свою опирающуюся на себя и неспособную ни къ какому подчиненію самоличность [1])".

Фихте объясняетъ своимъ слушателямъ, что̀ такое народъ и народность. Не государственныя границы, не сожительство людей въ извѣстной мѣстности составляютъ народъ, а наоборотъ, люди соединяются въ общемъ сожительствѣ, потому что высшій законъ природы сдѣлалъ изъ нихъ единый народъ. Поэтому, первоначальныя, истинныя границы государствъ суть ихъ внутреннія границы. „Говорящіе однимъ языкомъ уже прежде всякаго человѣческаго искусства, самою природою соединены множествомъ невидимыхъ связей; они понимаютъ другъ друга и способны все яснѣе себя понимать; они должны состоять вмѣстѣ и составлять единое и нераздѣльное цѣлое. Такой союзъ не можетъ воспринять и смѣшать съ собою народность инаго происхожденія и языка, не производя въ себѣ самомъ замѣшательства, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, и не нарушая насильственнымъ образомъ равномѣрный ходъ своего развитія. Изъ этой внутренней, самою духовною природою человѣка положенной границы вытекаетъ уже внѣшнее ограниченіе мѣста жительства, какъ послѣдствіе первой [2])". Поэтому, „вездѣ, гдѣ встрѣчается особый языкъ, есть и особый народъ, который имѣетъ право самостоятельно устроивать свои дѣла и управляться самъ собою [3])".

Но языкъ составляетъ только внѣшній признакъ духовной особности; истинное существо народности лежитъ гораздо глубже. Народъ есть выраженіе извѣстной особенности развитія всемірнаго духа. Міровой законъ соединяетъ его въ одно естественное и самобытное цѣлое. Въ немъ лежитъ вѣчное, божественное начало, сознаніе котораго и любовь къ которому должны одушевлять всѣхъ его членовъ. Всякій благородномыслящій человѣкъ, говоритъ Фихте, цѣнитъ жизнь на столько, на сколько въ ней осуществляются вѣчныя начала; и какъ бы ни была скромна его доля, онъ самъ хочетъ быть орудіемъ этихъ началъ и своею дѣятельностью осуществить хотя малѣйшую частичку ихъ въ окружающемъ его мірѣ. Онъ сознаетъ себя членомъ вѣчнаго порядка; онъ хочетъ, чтобы все благородное и возвышенное, что̀ онъ носитъ въ себѣ, сдѣлалось достояніемъ отдаленнѣйшихъ его потомковъ, сохраняясь, какъ

[1]) Reden etc. Werke, VII, стр. 266.
[2]) Тамъ же, стр. 460.
[3]) Тамъ же, стр. 453.

неугасимое пламя, и связывая земное существованіе съ высшею областью. Что же ручается ему за исполненіе этихъ самыхъ завѣтныхъ его желаній? Ручательство онъ можетъ найти только въ окружающемъ его вѣчномъ порядкѣ, къ которому примыкаетъ его мимолетная дѣятельность, и который связываетъ его со всѣмъ мірозданіемъ. Такой порядокъ представляетъ народность, какъ вѣчный сосудъ божественнаго духа. Поэтому, истинный гражданинъ любитъ свое отечество всею силою своей души; за него онъ готовъ отдать свою жизнь, ибо въ немъ онъ видитъ осуществленіе того, чѣмъ дорога ему жизнь. Истинная любовь обнимаетъ только вѣчное, а временное единственно на столько, на сколько въ немъ воплощается вѣчное. Тотъ, кто въ земной жизни не видитъ вѣчныхъ началъ, можетъ имѣть отечество на небѣ, но у него нѣтъ его на землѣ. Земное отечество имѣетъ единственно тотъ, кто сознаетъ народность, какъ сосудъ вѣчнаго [1]).

Такая любовь къ отечеству, продолжаетъ Фихте, идетъ далеко за предѣлы государства, какъ оно обыкновенно понимается. Такъ называемая любовь къ закону, къ отечественнымъ учрежденіямъ, составляетъ только средство и орудіе истинной любви. Она понимаетъ государство только въ низшемъ его значеніи, какъ хранителя внѣшняго мира и порядка. Но если этимъ ограничивается задача политическаго союза, то для этого не нужна свобода; людей можно насильно заставить соблюдать миръ. Свобода нужна человѣку для высшихъ цѣлей; она составляетъ необходимое условіе того нравственнаго порядка, которому государство призвано служить. Въ государствѣ должна владычествовать истинная любовь къ отечеству, которая указываетъ ему высшія задачи и вдыхаетъ въ него новую жизнь. Въ обыкновенныя времена, эти задачи исчезаютъ изъ виду; тогда низшія гражданскія добродѣтели кажутся достаточными для поддержанія порядка. Но когда для народа настаетъ минута опасности, когда все духовное его достояніе готово погибнуть, тогда спасти его можетъ не духъ мирной гражданской любви къ закону и учрежденіямъ, а единственно пожирающее пламя высшей любви къ отечеству, которая понимаетъ народъ, какъ покровъ вѣчнаго. Она одна въ состояніи возбудить гражданъ на подвиги самоотверженія и вдохнуть въ нихъ силу способную одолѣть всѣ препятствія; ибо въ исторической борьбѣ народовъ побѣдителями всегда были тѣ, которые воодушевлялись сознаніемъ вѣчныхъ началъ [2]).

---

[1]) Reden etc. 8 Rede, Werke VII, стр. 377—385.

[2]) Тамъ же, стр. 385—393.

Фихте старается доказать, что именно это сознаніе вѣчнаго нравственнаго порядка составляетъ особенность нѣмецкой народности, въ противоположность другимъ германскимъ племенамъ, смѣшавшимся съ иноземцами. Онъ выводитъ это изъ того, что послѣднія, завоевавши Римскую имперію, усвоили себѣ чуждый имъ языкъ; поэтому и понятія, выражающіяся на языкѣ, явились для нихъ не живымъ произведеніемъ собственной ихъ духовной природы, а мертвымъ достояніемъ, которое они усвоивали себѣ механически. Коренные Нѣмцы, напротивъ, удержали природный свой языкъ, вслѣдствіе чего сохранилась у нихъ живая, внутренняя связь со всею областью духа, въ которой они видѣли собственную свою жизнь и собственное развитіе. Отсюда совершенно иной взглядъ на вещи; отсюда внутренняя, живая связь между высшими и низшими сословіями, не смотря на то, что они разъединяются внѣшнимъ образованіемъ; отсюда, наконецъ, серіозность и глубина въ постиженіи жизненныхъ задачъ. Въ противоположность внѣшнему механизму римской церкви, Нѣмцы поняли христіанство, какъ внутреннее дѣло души. Многіе и за границею и въ Германіи превосходили Лютера образованіемъ и способностями; но его охватило всемогущее побужденіе, страхъ за спасеніе души, и этотъ страхъ сдѣлался жизнью его жизни; онъ заставлялъ его полагать послѣднее на вѣсы, и далъ ему ту силу и тѣ дары, которымъ удивляется потомство. И самый народъ не равнодушно принялъ эту проповѣдь; и онъ, какъ неугасимымъ огнемъ, былъ охваченъ этою заботою о душевномъ спасеніи, и глаза его открылись для полнаго свѣта. Тоже самое мы видимъ и въ философской области. Увлекаясь свободою мысли, иноземныя племена поняли міросозданіе, какъ внѣшнее, механическое сцѣпленіе причинъ и слѣдствій, въ которомъ человѣкъ является второстепеннымъ и производнымъ элементомъ. Для нѣмецкихъ мыслителей, напротивъ, духъ есть первое, живое, все изъ себя созидающее. Міръ невидимый, міръ свободы и разума, понимается ими какъ источникъ всякаго бытія, а внѣшняя природа является только его отраженіемъ. Отсюда, наконецъ, и совершенное иное воззрѣніе на государство. Въ противоположность механическому взгляду, который видитъ въ политическомъ союзѣ искусственное учрежденіе для охраненія внѣшняго мира и спокойствія, взгляду, который неизбѣжно долженъ былъ оказаться несостоятельнымъ и привести его послѣдователей къ полному разочарованію, Нѣмцы смотрятъ на государство, какъ на орудіе духа, призванное воспитывать народъ къ сознанію высшаго нравственнаго поряд-

ка [1]). Поэтому они, также какъ древніе Греки, всегда отличали государство отъ народа, признавая первое только средствомъ для высшихъ человѣческихъ задачъ. Въ политическомъ отношеніи, нѣмецкая территорія раздроблялась на части; но народъ сохранялъ свое единство, которое видимымъ образомъ выражалось въ республиканскомъ устройствѣ Имперіи, а невидимо жило въ общеніи мыслей, нравовъ, учрежденій. Самая эта политическая разрозненность частей служила къ развитію разнообразія и свободы въ цѣломъ, такъ что не смотря на односторонность и узкость взглядовъ въ отдѣльныхъ государствахъ, Германія пользовалась большею свободою въ изысканіяхъ и обмѣнѣ мыслей, нежели какой либо другой народъ. Высшее образованіе, вслѣдствіе живаго общенія частей, могло сдѣлаться здѣсь достояніемъ всѣхъ сословій [2]).

При такомъ воззрѣніи на задачи своей народности, Фихте, конечно, не могъ искать для нея спасенія отъ иноземнаго вліянія въ государственномъ единствѣ. Онъ прямо говоритъ, что правительственное объединеніе, особенно въ монархической формѣ, было бы величайшимъ несчастіемъ для нѣмецкой культуры. Всякій благородномыслящій гражданинъ долженъ всѣми силами противодѣйствовать подобному исходу [3]). Единственное средство противъ иноземнаго вліянія онъ видитъ въ воспитаніи народа. „Борьба оружіемъ кончена, говоритъ онъ; теперь поднимается, какъ скоро мы этого захотимъ, новая борьба началъ, нравовъ, характера“ [4]). Своекорыстныя ученія современности развратили и нѣмецкій духъ; надобно возстановить его въ новой силѣ введеніемъ всенароднаго нравственнаго воспитанія, которое приготовитъ истинныхъ гражданъ для служенія отечеству. Въ противоположность механическимъ теоріямъ, которыя полагаютъ значеніе воспитанія въ ознакомленіи юношества съ внѣшнимъ міромъ, истинная педагогика должна обратить вниманіе юношей на внутренній, невидимый міръ и внушить имъ, что они состоятъ его членами; она должна развить въ нихъ нравственный характеръ, возбудить въ нихъ самодѣятельность, исполнить сердца ихъ любовью къ присущему имъ духу, постигаемому разумомъ, источнику всякой истинной жизни и всякой живой дѣйствительности. Этимъ только способомъ воспламенится въ нихъ высшая любовь къ отечеству; они

---

[1]) Reden etc. см. 4-ую, 5-ую и 6-ую Рѣчи.

[2]) Тамъ же, 8 Rede стр. 392—393.

[3]) Тамъ же, 9 Rede, стр. 397.

[4]) Тамъ же, стр. 470.

поймутъ свою земную жизнь, какъ вѣчную, и свое отечество, какъ носителя этой вѣчности. Тогда въ нихъ пробудится сила, о которую сокрушится всякое иноземное вліяніе [1]).

Начало этого новаго воспитанія Фихте видитъ въ педагогическомъ ученіи Песталоцци, которое, по его мнѣнію, должно пересоздать людей для новой, нравственной жизни, и воспитать цѣльнаго человѣка, сдѣлавши его вполнѣ и совершенно человѣкомъ. Онъ въ пламенной рѣчи взываетъ ко всѣмъ своимъ согражданамъ, къ юнымъ и старымъ, къ ученымъ и практическимъ людямъ, къ подданнымъ и государямъ, для исполненія этой программы; онъ вызываетъ тѣни предковъ и заставляетъ потомковъ увѣщевать существующее поколѣніе, побуждая его на новый жизненный подвигъ. „Эти рѣчи не устали внушать вамъ, говоритъ онъ, что вамъ никто не можетъ помочь, кромѣ васъ самихъ.... Дождь и роса, плодородные и безплодные года могутъ быть произведены невѣдомою и внѣ нашей власти стоящею силою; но особенный вѣкъ человѣка, человѣческія отношенія могутъ быть созданы только самимъ человѣкомъ и никакою внѣ его стоящею властью [2])". Самъ онъ былъ исполненъ несокрушимой вѣры въ успѣхъ начатаго имъ дѣла. „Пускай изсохнутъ всѣ составные элементы нашей высшей духовной жизни, восклицаетъ онъ; пусть связи нашего народнаго единства разрушатся и лежатъ разсѣянныя въ дикомъ безпорядкѣ; пускай подъ бурями, дождевыми потоками и палящимъ солнечнымъ зноемъ они въ теченіи вѣковъ остаются безцвѣтными и безжизненными,—животворящее дыханіе духовнаго міра не перестало еще вѣять. Оно охватитъ умершія кости нашего народнаго тѣла и соединитъ ихъ снова, такъ что они возстанутъ въ величіи для новой и просвѣтленной жизни [3])".

Начала, за которыя такъ горячо ратовалъ Фихте, дѣйствительно восторжествовали. Тотъ нравственный духъ, то высокое самопожертвованіе на пользу отечества, которые онъ старался вселить въ своихъ согражданъ, воодушевили ихъ на новую, окончательную борьбу съ иноплеменнымъ владычествомъ и послужили залогомъ освобожденія Германіи. Если въ изображеніи природныхъ особенностей своего народа, Фихте впадалъ въ значительное преувеличеніе и увлекался пристрастіемъ, то это самое, падая на воспріимчивыя сердца, поднимало ихъ на новую высоту. Въ ис-

[1]) Reden etc. 3 Rede; см. также стр. 408.
[2]) Тамъ же, стр. 487.
[3]) Тамъ же, стр. 310—311.

торической борьбѣ народовъ, самыми могучими двигателями являются тѣ идеалы, которые они носятъ въ душѣ. Національное единство Германіи, провозглашенное ея мыслителями, сдѣлалась лозунгомъ лучшихъ ея людей и въ наше время увѣнчалось невиданнымъ успѣхомъ. Фихте вѣрно указалъ и на то духовное оружіе, которое одно могло дать побѣду германскому племени. По общему признанію, пропитанная нравственнымъ духомъ школа сдѣлала Германію тѣмъ, что она есть. Это было понято уже и въ то время. Однимъ изъ первыхъ дѣлъ государственныхъ людей возрождающейся Пруссіи было основаніе Берлинскаго университета, который сдѣлался центромъ умственнаго движенія въ Германіи. Сюда былъ призванъ и Фихте; здѣсь онъ продолжалъ ратовать за нравственные идеалы и за свободу, призывая своихъ слушателей на послѣдній, отчаянный бой. Здѣсь онъ и умеръ въ 1813 году, на зарѣ новой эры, узрѣвши въ очью побѣды нѣмецкихъ войскъ и торжество защищаемаго имъ дѣла.

Онъ не дожилъ до новаго оборота, который приняло это дѣло послѣ торжества. Фихте соединялъ свой нравственный идеалъ съ требованіями свободы; но лежавшее въ самой его системѣ одностороннее развитіе нравственныхъ началъ могло повести и къ полному подавленію свободы. Надобно было только вывести логическія послѣдствія изъ имъ же провозглашенныхъ положеній, что личная свобода сама по себѣ не имѣетъ цѣны, и что человѣка можно насильно сдѣлать нравственнымъ,—и воззрѣніе его становилось могучимъ оружіемъ въ рукахъ реакціи. Такое именно направленіе дала нравственному идеализму богословская школа, которая, послѣ изгнанія Французовъ, сдѣлалась господствующею въ высшихъ сферахъ Германіи, и къ которой примкнули нѣкоторые изъ ближайшихъ послѣдователей Фихте.

2. БОГОСЛОВСКАЯ ШКОЛА.

Богословская или противореволюціонная школа заключаетъ въ себѣ группу писателей, которые поставили себѣ задачею бороться съ революціею во имя нравственныхъ основъ жизни. Правамъ народа они противополагаютъ права законныхъ князей, созданіямъ человѣческаго произвола нравственный порядокъ, установленный Богомъ на землѣ. Поэтому, они ищутъ въ религіи главной опоры для своего ученія. Это направленіе сдѣлалось владычествующимъ во времена реакціи, послѣдовавшей

въ европейскомъ мірѣ за Вѣнскимъ конгрессомъ, реакціи, центромъ которой была Австрія.

Мы видѣли уже въ позднѣйшемъ ученіи Фихте противоположеніе нравственныхъ началъ революціоннымъ, но у Фихте оно далеко не являлось въ такой рѣзкости. Существенная его тема заключалась въ построеніи нравственнаго міра на основаніи чистаго самосознанія разума; въ этой системѣ, свобода играла важнѣйшую роль. Фихте искалъ осуществленія своего идеала впереди, а не назади; онъ стремился къ освобожденію человѣчества отъ историческихъ узъ. У означенныхъ писателей, напротивъ, историческія преданія становятся на первый планъ; является недовѣріе къ личному разуму. Поэтому, вмѣстѣ съ революціею осуждается и предвѣстница ея, реформація. Въ мыслителяхъ этой школы обнаруживается явная наклонность къ католицизму. Многіе изъ нихъ, какъ то, Галлеръ, Адамъ Мюллеръ, Фридрихъ Шлегель, Ярке, изъ протестантовъ сдѣлалась католиками. Эти обращеніе были послѣдовательнымъ приложеніемъ принятыхъ ими началъ.

Изъ числа этихъ писателей, нѣкоторые, хотя и замѣчательные по дарованію, не выработали цѣльнаго политическаго ученія. Таковъ былъ знаменитый Фридрихъ Генцъ, составитель протоколовъ Вѣнскаго и другихъ конгрессовъ того времени, главный органъ политики князя Меттерниха. Точно также и Ярке, написавшій нѣсколько сочиненій по уголовному праву, въ области государственнаго права ограничивался журнальною полемикою противъ конституціонныхъ учрежденій и отрывочными статьями въ пользу возвышенія церкви на счетъ государства. Для насъ важны одни систематики.

Первое мѣсто въ ряду послѣднихъ принадлежитъ Карлу Людвигу Галлеру. Онъ былъ членъ Бернской патриціанской фамиліи, покинувшій свое отечество вслѣдствіе политическихъ переворотовъ, и посвятившій всю свою жизнь борьбѣ съ революціонными началами. Первое сочиненіе, въ которомъ онъ высказалъ свои взгляды, вышло въ 1808 году, подъ заглавіемъ: *Руководство къ общему познанію государствъ* (Handbuch der allgemeinen Staatenkunde). Оно не обратило на себя вниманія публики. Не смущаясь этою неудачею, Галлеръ подробнѣе развилъ свою теорію въ другомъ, болѣе обширномъ сочиненіи, которое онъ назвалъ *Возстановленіемъ политической науки* (die Restauration der Staatswissenschaft). Первая часть его явилась въ 1816 году, а послѣдняя, шестая, въ 1834-мъ. Эта книга имѣла

громадный успѣхъ и возбудила горячую полемику въ политической литературѣ.

Ученіе Галлера отличается оригинальностью и самобытностью. Онъ возстаетъ противъ всѣхъ предшествовавшихъ ему писателей по естественному праву. Во всѣхъ онъ видитъ одинъ коренной недостатокъ, не смотря на различіе направленій: всѣ они выводятъ общество изъ договора, полагая такимъ образомъ въ основаніе общественнаго союза не вѣчный, установленный Богомъ порядокъ, а человѣческій произволъ. Отсюда неизбѣжно вытекаютъ всѣ тѣ логическія послѣдствія, которыя были развиты проповѣдниками революціи. Если государство установляется человѣческимъ соглашеніемъ, то источникомъ верховной власти является народъ, а правительство не болѣе, какъ его уполномоченный. Изъ этого слѣдуетъ, что если народъ недоволенъ своимъ правительствомъ, онъ всегда можетъ его смѣнить и установить другое, какое ему заблагоразсудится. Наслѣдственная монархія совершенно несовмѣстна съ подобнымъ воззрѣніемъ; она представляется чистымъ произведеніемъ насилія [1]). Эти теоріи окончательно нашли свое приложеніе въ Французской революціи и произвели тѣ смуты, которыя потрясли весь европейскій порядокъ. Неудача этихъ попытокъ раскрыла глаза многимъ; но приверженцы теоріи договора и тутъ еще стараются оправдать свой взглядъ. Неуспѣхъ своего дѣла они объясняютъ незрѣлостью общества, испорченностью французскаго народа, преувеличеніями въ приложеніи началъ и т. д. Но всѣ эти объясненія совершенно несостоятельны. Общество всегда достаточно зрѣло для пользованія настоящими правами и естественною человѣку свободою. И въ древности и въ средніе вѣка существовали республики, хотя народъ былъ гораздо менѣе образованъ, нежели въ наше время. Французы—одинъ изъ самыхъ образованныхъ народовъ Европы и не болѣе испорчены, нежели другіе. Въ приложеніи же революціонныхъ началъ не только не было крайности, а наоборотъ, можно сказать, что если сохранялся еще призракъ порядка, то единственно благодаря нѣкоторой непослѣдовательности, которая удерживала людей отъ крайнихъ выводовъ. Въ дѣйствительности, революція потерпѣла крушеніе, потому что не могла держаться, а не могла она держаться, потому что провозглашенныя ею начала ложны и противорѣчатъ есте-

[1]) Restaurat. der Staatswiss, Vorrede, стр. VI; Einl. 3—5 Cap.

ственному порядку человѣческихъ отношеній. Это доказывается внимательнымъ разборомъ теоріи договора [1]).

Все это ученіе основано на томъ предположеніи, что люди первоначально жили безъ всякой общественной связи, въ состояніи полной свободы и равенства; но такъ какъ въ этомъ состояніи права ихъ не были ограждены отъ насилія, то они соединились въ общественные союзы и, въ силу взаимнаго договора, установили между собою власть для обезпеченія правъ. Первое, что можно сказать противъ подобнаго воззрѣнія, это то, что оно противорѣчитъ всѣмъ историческимъ даннымъ. Въ дѣйствительности, ни одно государство не возникало этимъ путемъ; самыя республики имѣли иное основаніе, какъ доказываетъ исторія. Внѣобщественное состояніе людей есть чистый вымыселъ. Человѣкъ никогда не жилъ и не могъ жить безъ общества. Естественное происхожденіе связываетъ уже людей другъ съ другомъ; семейство составляетъ первое, самою природою установленное общество. Затѣмъ и взрослыя, независимыя лица нуждаются другъ въ другѣ, а такъ какъ силы и потребности людей неравны, то между ними сами собою установляются разнообразнѣйшія общественныя отношенія, безъ всякаго общаго и формальнаго договора. Почему въ этомъ состояніи нѣтъ уваженія къ праву, а должна господствовать вѣчная война, непонятно. Въ сердцахъ людей написанъ вѣчный законъ правды, запрещающій имъ посягать на чужое; никому не дозволено оскорблять другаго, нарушать его свободу, отнимать у него правомѣрно пріобрѣтенную собственность. Тотъ, кто рѣшился бы на подобные поступки, и тутъ долженъ опасаться мести, тогда какъ соблюдая право, онъ, напротивъ, надѣется, что и ему будетъ платиться тѣмъ же. Обиженный и тутъ можетъ получить чужую помощь. Наконецъ, всякій можетъ уйти отъ обиды. Полнаго обезпеченія правъ, разумѣется, здѣсь невозможно найти; но его нѣтъ и въ самомъ совершенномъ обществѣ. Такимъ образомъ, сама природа дала людямъ не только права, но и средства ихъ защищать; къ чему же тутъ формальный договоръ, который не только не улучшаетъ дѣла, но самъ по себѣ представляетъ безчисленныя затрудненія и противорѣчія?

Въ самомъ дѣлѣ, изъ кого должно составиться это первоначальное общество? Кто участники первобытнаго договора, на которомъ оно зиждется? Если никто не можетъ сдѣлаться членомъ общества, иначе какъ

---

[1]) Restaurat. etc. I, Einl. 11 Cap. стр. 278—288 (изд. 1820 г).

по собственному согласію, то право голоса должно быть предоставлено женщинамъ и дѣтямъ наровнѣ съ мужчинами. Если же тѣ и другія исключаются, то это уже отступленіе отъ принятыхъ началъ. Притомъ, и здѣсь возникаетъ затрудненіе: какъ опредѣлить совершеннолѣтіе и кто имѣетъ на это право? Наконецъ, и между взрослыми мужчинами существуютъ различныя отношенія подчиненія: есть независимые отцы семействъ, есть и слуги. Будутъ ли тѣ и другіе имѣть одинакое право голоса въ общихъ рѣшеніяхъ? Но въ такомъ случаѣ господа сочтутъ себя униженными и не захотятъ вступить въ союзъ, которымъ ухудшается ихъ положеніе. Если же правомъ голоса будутъ пользоваться одни независимые господа, какъ полагаютъ нѣкоторые писатели, то подобное устройство, конечно, заключаетъ въ себѣ болѣе элементовъ для образованія прочнаго общежитія, но куда же дѣвались тутъ основанія системы? И захотятъ ли независимые господа подчинить себя высшей власти, когда они могутъ охранять свои права иными путями?

Не менѣе затрудненій представляетъ установленіе правительства. Кому ввѣрится общественная власть? Если одному, то кому именно? Сильнѣйшему? Но противъ него всего нужнѣе гарантіи. Мудрѣйшему? Но кто распознаетъ мудрѣйшаго, и въ комъ найдетъ онъ опору? Рѣшеніе, говорятъ, должно быть предоставлено волѣ большинства. Но почему же меньшинство должно подчиняться большинству? Что сталось съ моею свободою, если я долженъ принять господина отъ чужихъ рукъ? Тоже самое имѣетъ мѣсто и въ томъ случаѣ, когда правленіе вручается нѣсколькимъ; не говоря уже о томъ, что послѣдніе могутъ враждовать другъ съ другомъ и преслѣдовать свои личные интересы, въ противоположность общественнымъ, чѣмъ уничтожается вся цѣль союза. Наконецъ, если, для избѣжанія этой опасности, народъ удерживаетъ верховную власть за собою, то и отъ этого становится не легче. 1) Чистая демократія возможна лишь въ весьма небольшихъ размѣрахъ; 2) нѣтъ большей тиранніи, какъ владычество большинства, которому нечего бояться, ибо оно сильнѣе всѣхъ.

При этомъ возникаетъ новый вопросъ, именно: гдѣ границы общественной власти? Говорятъ, что люди, соединяясь въ общество, жертвуютъ частью своей свободы, чтобы обезпечить остальную. Но какая это часть? Кто тутъ судья? Кто рѣшитъ, что̀ должно быть запрещено и что́ дозволено? Чтобы выпутаться изъ этихъ затрудненій, нѣкоторые утверждаютъ, что власть должна быть перенесена на правителя безъ всякаго ограниченія, такъ чтобы въ обществѣ исчезла всякая частная воля.

Но тутъ непонятно одно: какимъ образомъ столь безумная мысль могла придти въ голову кому бы то ни было, и какъ она могла быть признана въ особенности тѣми, которые всего болѣе толкуютъ о свободѣ и объ обезпеченіи правъ. Возможно ли человѣку уступить другому свой разумъ, свою волю, свои тѣлесныя силы, всѣ эти въ буквальномъ смыслѣ неотчуждаемыя права? А еслибы это и было возможно, то гдѣ же тутъ обезпеченіе правъ? Въ этомъ случаѣ, единственнымъ послѣдствіемъ общежитія было бы превращеніе свободныхъ людей въ рабовъ и низведеніе человѣка на болѣе низкую степень, нежели самыя животныя.

Да и къ чему наконецъ все это принужденіе, всѣ эти безконечныя жертвы? Развѣ свобода человѣка болѣе обезпечена вслѣдствіе того, что онъ воздвигъ надъ собою новую власть, которой онъ не въ силахъ сопротивляться? Ясно, напротивъ, что опасность становится въ тысячу разъ больше. Если эта власть—верховная, то противъ нея нѣтъ спасенія; если же она контролируется другою, то послѣдняя будетъ верховною, и тогда противъ этой, въ свою очередь, надобно искать огражденія. Перенесеніе же власти, въ качествѣ полномочія, не уменьшаетъ опасности злоупотребленій. Напротивъ, тутъ болѣе поводовъ къ соблазну, какъ доказываетъ вся исторія человѣчества. Однимъ словомъ, съ какой стороны мы ни возьмемъ эту систему, мы найдемъ только рядъ безконечныхъ затрудненій и противорѣчій [1]).

Такова критика, которой Галлеръ подвергъ господствовавшую въ его время теорію договора, критика во многихъ отношеніяхъ совершенно вѣрная. Вымышленное состояніе природы было окончательно устранено. Галлеръ справедливо доказывалъ, что общежитіе не есть искусственное произведеніе человѣческаго произвола, а естественное состояніе человѣка; что всегда и вездѣ существуютъ отношенія семейныя и служебныя; что наконецъ, государства возникаютъ не на основаніи теоретическихъ началъ, а историческимъ путемъ, изъ данныхъ элементовъ. Онъ вѣрно подмѣтилъ и тѣ противорѣчія, которыя вытекаютъ изъ теоріи договора, какъ скоро въ основаніе полагается абсолютное право лица и подчиненіе каждаго только собственной своей волѣ. Исключеніе женщинъ и дѣтей, подчиненіе меньшинства большинству являются здѣсь отступленіемъ отъ принятыхъ началъ. Невозможно ни опредѣленіе той доли свободы, которую каждый оставляетъ за собою, ни положеніе границъ общественной

[1]) Restaurat. etc. I, Einl. 11 Cap. стр. 295—336.

власти. Но Галлеръ шелъ слишкомъ далеко, когда онъ безусловно отвергалъ возможность возникновенія государства изъ договора. Онъ самъ, какъ увидимъ далѣе, выводитъ республики изъ договора свободныхъ и равныхъ между собою лицъ, и признаетъ ихъ за искусственныя созданія человѣка [1]). Какимъ же образомъ можно рядомъ съ этимъ утверждать, что исторія не представляетъ ни единаго примѣра образовавшагося этимъ путемъ государства? Все, что можно сказать, это то, что этотъ способъ происхожденія не первоначальный, далеко не всеобщій, и что во всякомъ случаѣ его нельзя считать единственнымъ правомѣрнымъ.

Чѣмъ же замѣняетъ Галлеръ отвергнутую имъ теорію договора? Искусственному созданію произвола онъ противополагаетъ естественный законъ, установленный самимъ Богомъ и управляющій всѣми человѣческими отношеніями. Этотъ законъ состоитъ въ томъ, что сильнѣйшій властвуетъ, а слабѣйшій подчиняется. Естественное состояніе человѣка, то, которое вытекаетъ изъ самой его природы, въ которомъ онъ всегда былъ, есть и будетъ, не есть состояніе полной независимости и разобщенія: человѣческій бытъ заключаетъ въ себѣ и взаимныя отношенія независимыхъ лицъ и различныя общественныя соединенія. Съ самаго рожденія, ребенокъ находится во власти родителей; бракъ установляетъ отношенія мужа къ женѣ; взрослые мужчины нуждаются другъ въ другѣ для взаимной помощи и защиты. При неравенствѣ силъ и способностей, само собою установляется неравенство и въ положеніи лицъ. Естественное превосходство даетъ одному преимущество передъ другимъ, вслѣдствіе чего одни властвуютъ, а другіе подчиняются. Этотъ законъ господствуетъ во всей природѣ; онъ положенъ самимъ Богомъ, который неравно распредѣляетъ людямъ свои дары. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ служитъ и къ пользѣ самихъ людей, ибо всѣ отношенія основаны здѣсь на взаимной потребности: сильный нуждается въ службѣ, слабый въ защитѣ. Поэтому, люди естественно примыкаютъ къ сильнѣйшему и признаютъ его превосходство. Извращеніе этого порядка всегда ведетъ къ смутамъ и не можетъ быть долговѣчно. Въ силу этого закона, отецъ властвуетъ надъ дѣтьми, хозяинъ надъ слугами, предводитель надъ подчиненными, учитель надъ учениками, наконецъ, всякій свѣдущій надъ несвѣдущими. Это—законъ вѣчный, необходимый и непреложный, какъ все установленное Богомъ [2]).

---

[1]) Restaurat. etc. VI, 2 Cap.

[2]) Тамъ же, I, 13 Cap.

При этомъ Галлеръ дѣлаетъ однако существенную оговорку. Власть, принадлежащая естественному превосходству, говоритъ онъ, не означаетъ, что сильному все позволено. Надобно различать полезную власть и вредную силу. Права властителей ограничены высшимъ закономъ, управляющимъ всѣми человѣческими отношеніями, закономъ, имѣющимъ въ виду согласить общій порядокъ съ свободою каждаго отдѣльнаго лица. Онъ гласитъ: не обижай никого, но старайся быть полезнымъ другимъ. Эти два предписанія неразрывны; первое есть законъ правды, второе— законъ любви. Первое абсолютно и сопровождается принужденіемъ; второе обращается къ совѣсти и исполняется по мѣрѣ возможности. Этотъ законъ, всеобщій, необходимый и неизмѣнный, написанъ въ сердцахъ всѣхъ людей. Обязательная сила его основана не на общей волѣ, которая измѣнчива, не на произвольныхъ договорахъ, не на разумѣ, который служитъ только средствомъ познанія, а не источникомъ закона, наконецъ, не на общемъ благѣ, которое трудно опредѣлить, а единственно на волѣ Божьей, ибо она одна можетъ связывать человѣческую совѣсть. Въ силу этого закона, самый могучій властитель, точно также какъ и послѣдній изъ людей, не имѣетъ права отнять у другаго то, что ему принадлежитъ, его свободу и собственность. Всякое нарушеніе этого правила есть злоупотребленіе власти [1]).

Природа, продолжаетъ Галлеръ, дала людямъ и средства для охраненія установленнаго ею закона. Первое состоитъ въ соблюденіи справедливости. Каждый долженъ исполнять это правило и внушать другимъ тоже самое. Кто уважаетъ права ближняго, тотъ и съ его стороны вызываетъ такое же обращеніе относительно себя. Второе средство есть сопротивленіе обидѣ: всякій обиженный имѣетъ право защищать себя даже силою, при всѣхъ возможныхъ условіяхъ и при всякомъ общественномъ порядкѣ; это—право абсолютное. Третье средство заключается въ помощи другихъ: всякій имѣетъ право оказать пособіе обиженному, при какихъ бы то ни было обстоятельствахъ. На этомъ основано все общественное правосудіе, которое ничто иное какъ помощь, оказанная сильнѣйшимъ слабѣйшему. Наконецъ, когда ничто не помогаетъ, можно прибѣгнуть къ четвертому средству, именно, къ удаленію или бѣгству. Всякая попытка удержать человѣка въ извѣстномъ мѣстѣ помимо его воли, есть недозволенное насиліе [2]).

---

[1]) Restaurat. etc. I, 14 Cap.

[2]) Тамъ же, 15 Cap.

Галлеръ признается однако, что всѣ эти способы огражденія правъ нерѣдко оказываются недостаточными; окончательно, все сводится къ внутреннему чувству обязанности. Нѣтъ человѣческихъ учрежденій, которыя могли бы безусловно оградить отдѣльныя лица отъ злоупотребленій власти. Сопротивленіе сильному часто бываетъ безуспѣшно, а чужая помощь ненадежна. Если же, для устраненія злоупотребленій, мы хотимъ установить контроль надъ дѣйствіями власти, то это ведетъ лишь къ учрежденію новой, высшей власти, которая въ свою очередь требуетъ контроля. Какъ бы далеко мы ни восходили, мы все таки окончательно придемъ къ какой нибудь верховной власти, которая никому не подчинена и сдерживается только совѣстью. Поэтому, всегда и вездѣ, единственное обезпеченіе противъ злоупотребленій власти заключается въ религіозномъ и нравственномъ духѣ властителей. Безъ религіи никогда не могло существовать ни одно государство [1]).

Этотъ послѣдній выводъ обличаетъ всю недостаточность теоріи Галлера. Еслибы дѣло ограничивалось добровольнымъ признаніемъ естественнаго превосходства во имя обоюдной пользы, то противъ этого нечего было бы сказать. Нельзя не согласиться и съ тѣмъ, что фактически, во всѣхъ общественныхъ отношеніяхъ перевѣсъ имѣетъ естественная сила, физическая или умственная. Она становится средоточіемъ, около котораго группируются остальные элементы; изъ этого образуется извѣстный общественный порядокъ. Но затѣмъ возникаетъ вопросъ объ отношеніи силы къ праву. Если распредѣленіе силъ между людьми считать божественнымъ установленіемъ, то право измѣряется силою и идетъ также далеко, какъ и она; это — система Спинозы. Но Галлеръ весьма далекъ отъ подобнаго заключенія; онъ различаетъ силу ***полезную*** и ***вредную***, и признаетъ за нею право единственно на столько, на сколько она сообразуется съ высшимъ нравственнымъ закономъ. Слѣдовательно, тутъ является уже мѣрило совершенно инаго рода, а потому неизбѣжны столкновенія. Напрасно Галлеръ увѣряетъ, что оба начала мирятся самымъ дружелюбнымъ образомъ [2]); напрасно онъ утверждаетъ, что сильнѣйшій всегда благороднѣе, великодушнѣе и полезнѣе другихъ; напрасно онъ видитъ въ деспотизмѣ только рѣдкое исключеніе, происходящее главнымъ образомъ отъ извращенія естественнаго порядка [3]):

[1]) Restaurat. etc. I, 15 Cap. стр. 432—439.

[2]) Тамъ же, 14 Cap. стр. 391.

[3]) Тамъ же, стр. 382.

факты слишкомъ громко вопіютъ противъ подобныхъ положеній. Въ дѣйствительности, всякая ничѣмъ не сдержанная сила стремится уничтожить находящіяся передъ нею преграды, слѣдовательно, нарушить права слабѣйшихъ. Какія же средства противъ этого зла? Чѣмъ обезпечивается соблюденіе нравственнаго закона, который одинъ даетъ силѣ высшее значеніе? Тѣ средства, на которыя указываетъ Галлеръ, всѣ принадлежатъ къ *неустроенному* общежитію. Какъ онъ ни защищаетъ самоуправство, но въ сущности, оно ведетъ лишь къ безконечнымъ возмездіямъ. Истиннымъ его выраженіемъ является родовая месть. Въ государствѣ, самоуправство допускается только въ крайней нуждѣ, когда нѣтъ средства получить помощь; иначе оно считается преступленіемъ. Во всякомъ случаѣ, собственная сила служитъ весьма плохимъ ручательствомъ за охраненіе права; тутъ слабѣйшій всегда будетъ въ накладѣ. Точно также ненадежно и случайное пособіе другихъ, зависящее отъ доброй ихъ воли. Наконецъ, и бѣгство не спасаетъ отъ обидъ; иногда оно даже невозможно. Остается, слѣдовательно, добровольное исполненіе нравственнаго закона сильнѣйшими, что̀ Галлеръ и признаетъ за единственное надежное обезпеченіе права. Но очевидно, что на это положиться нельзя. Недостаточность всѣхъ данныхъ природою средствъ именно и указываетъ на необходимость инаго, искусственнаго устройства общественыхъ отношеній. Чтобы оградить себя отъ обидъ и обезпечить права отъ нарушеній, люди должны соединить свои силы и установить постоянныя учрежденія. Въ этомъ и состоитъ гражданскій порядокъ, который Галлеръ выдаетъ за произвольный вымыселъ философовъ, между тѣмъ какъ онъ составляетъ постоянную и необходимую форму всякаго, сколько нибудь развитаго человѣческаго общежитія.

На основаніи установленныхъ имъ началъ, Галлеръ отвергаетъ всякое существенное отличіе государства отъ другихъ союзовъ. Для него, государство есть точно такой же союзъ, какъ семья, домъ, какъ всякое товарищество, какъ вотчина. Все отличіе состоитъ въ томъ, что государство независимо отъ какой бы то ни было другой власти, между тѣмъ какъ другіе союзы, будучи въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ свободны, въ другихъ отношеніяхъ являются подчиненными. Поэтому, всякій владѣлецъ или союзъ, который дѣлается вполнѣ независимымъ, тѣмъ самымъ становится государствомъ. Отсюда тотъ основной признакъ, которымъ государство отличается отъ другихъ обществъ, именно, верхов-

ная власть. Все остальное второстепенно [1]). Тѣ цѣли, которыми различные писатели хотятъ опредѣлить существо государства, не имѣютъ специфическаго значенія. Безопасность, благосостояніе, образованіе, точно также могутъ быть цѣлями частныхъ союзовъ. Государство своей особенной цѣли не имѣетъ. Въ княжествахъ нѣтъ даже никакой общей цѣли, а есть множество частныхъ цѣлей, которыя всѣ сводятся къ пріятности жизни. Въ независимыхъ же корпораціяхъ дѣйствительно есть общая цѣль; но она можетъ быть весьма разнообразная, смотря по обстоятельствамъ. Специфическаго признака и тутъ нельзя найти [2]).

Такимъ образомъ, государство ничто иное какъ частный союзъ, пріобрѣтшій полную самостоятельность. Основаніемъ его является не народъ, а то лице или тѣ лица, которыя облечены верховною властью, и вокругъ которыхъ группируются подданные. Эта власть принадлежитъ имъ не какъ общественная должность, а какъ *собственное ихъ право*, которому противопоставляются собственныя права подданныхъ. Она пріобрѣтается и теряется ими, какъ и всѣ прочіе дары счастія, *по милости Божьей*. Поэтому, они могутъ пользоваться ею по своему усмотрѣнію, никому не давая въ томъ отчета. Противоположный взглядъ ведетъ, съ одной стороны, къ деспотизму, съ другой стороны, къ революціи: къ деспотизму, ибо во имя общественнаго блага, котораго они являются представителями, правители считаютъ себѣ все дозволеннымъ; къ революціи, ибо понятіе о верховной власти, какъ должности, ведетъ къ той мысли, что она перенесена отъ народа, и что она въ источникѣ своемъ принадлежитъ народу. Въ изложенной системѣ, напротивъ, княжеская власть утверждается на незыблемомъ основаніи собственнаго права, на которое нельзя посягать, не нарушая высшаго закона правды, а съ другой стороны ограждается и свобода подчиненныхъ, которая ставится подъ охрану того же закона [3]).

Таково воззрѣніе Галлера на государство. Нельзя отказать ему въ оригинальности и послѣдовательности. Это не простая проповѣдь деспотизма: признавая права князей независимыми отъ подданныхъ, Галлеръ рядомъ съ этимъ признаетъ и права подданныхъ независимыми отъ произвола правителей. Но нельзя не замѣтить, что въ этомъ воззрѣніи истинное существо политическаго союза остается совершенно

---

[1]) Restaurat. etc. I, 16 Cap.

[2]) Тамъ же, 17 Cap.

[3]) Тамъ же, 18, 19 Cap.

непонятымъ. Изслѣдуя историческое происхожденіе государствъ, Галлеръ остановился на средневѣковой формѣ, которая собственно есть не государство, а гражданское общество. Исторически, новыя государства дѣйствительно возникли изъ частныхъ союзовъ; но все развитіе новаго времени вело къ тому, чтобы эти частныя отношенія превратить въ органическій союзъ, представляющій единство народной жизни. Галлеръ объявляетъ это развитіе революціоннымъ; въ государствахъ новаго времени онъ видитъ плодъ искусственныхъ теорій, въ противоположность которымъ средневѣковыя формы представляются самородными произведеніями естественныхъ отношеній. Но это значитъ одинаково непонимать и теорію государства и смыслъ историческаго развитія. Въ теоріи, органическій союзъ, представляющій единство народной жизни, составляетъ высшую форму противъ случайнаго сочетанія частныхъ отношеній; поэтому, послѣдній типъ долженъ уступить мѣсто первому. Исторически же, развитіе политической жизни въ новое время пришло къ этой формѣ именно потому, что средневѣковой типъ оказался несостоятельнымъ. Противоположеніе самостоятельныхъ частныхъ правъ князей самостоятельнымъ же частнымъ правамъ подданныхъ можетъ вести лишь къ безконечной анархіи. Тутъ нѣтъ высшаго судьи, который признавался бы верховнымъ толкователемъ естественнаго закона и своимъ приговоромъ окончательно разрѣшалъ бы столкновенія. Все здѣсь рѣшается частнымъ отношеніемъ силъ, слѣдовательно, побѣдою сильнѣйшаго. Эта безпрерывная смѣна анархіи и произвола именно и повела къ паденію средневѣковаго общественнаго строя. Этимъ въ значительной степени объясняется и успѣхъ революціи. Поднимая знамя государственнаго порядка противъ остатковъ старины, она пріобрѣтала самое могущественное оружіе въ борьбѣ съ врагами. Побѣдить ее можно было только тѣмъ же оружіемъ, а никакъ не становясь на средневѣковую почву. Въ этомъ отношеніи, усилія Галлера должны были остаться тщетными.

Согласно съ началами своей теоріи, Галлеръ раздѣляетъ государства на княжества и республики, смотря по тому, принадлежитъ ли верховная власть одному лицу или владычествующей корпораціи. Княжества, въ свою очередь, подраздѣляются на вотчинныя, военныя и духовныя. Но такъ какъ независимость не можетъ быть прочна, если князь не сидитъ на собственной землѣ, то вотчина составляетъ основной типъ, по которому строятся остальныя формы [1]).

[1]) Restaurat. etc. I, 20 Cap. II, 24 Cap.

Вотчинное княжество естественнымъ путемъ возникаетъ изъ семейства, когда независимый отецъ семейства пріобрѣтаетъ землю и подчиненныхъ служителей, которые поселяются на его владѣніяхъ. Основаніемъ власти служитъ здѣсь поземельная собственность, начало которой лежитъ не въ человѣческихъ учрежденіяхъ, а въ естественномъ правѣ. Это доказывается уже тѣмъ, что она составляетъ явленіе общее и необходимое. Человѣкъ, по природѣ своей, имѣетъ право поддерживать и устроивать свою жизнь. Поэтому, онъ имѣетъ право присвоивать себѣ то, что требуется для этой цѣли. Присвоеніе правомѣрно, *если этимъ не нарушается чужое право.* Другіе, съ своей стороны, обязаны уважать это присвоеніе, когда оно совершилось правомѣрно; всякое на него посягательство было бы нарушеніемъ чужаго права. Занятіе никому не принадлежащихъ вещей составляетъ, слѣдовательно, первоначальное основаніе собственности. Тутъ не нужно придумывать первобытнаго общенія имуществъ; не нужно также никакихъ договоровъ. Самъ естественный законъ предписываетъ уважать человѣческую волю, пока она не нарушаетъ чужой, а эта правомѣрная воля именно и выражается въ собственности [1]).

Такимъ образомъ, князь ничто иное какъ независимый землевладѣлецъ. Отсюда вытекаютъ всѣ его права. Въ нихъ нѣтъ ничего особеннаго; это—тѣ права, которыя принадлежатъ всѣмъ людямъ по естественному закону. Независимое положеніе даетъ имъ только бо́льшую силу [2]).

Первое право состоитъ въ верховности, вытекающей изъ полной свободы. Князья не имѣютъ надъ собою высшаго, кромѣ Бога, а потому подчиняются только божественному, а не человѣческому закону, и никому не обязаны давать отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Народамъ нечего опасаться такого преимущества; по природѣ вещей, оно иначе быть не можетъ, слѣдовательно, это—божественное установленіе, а божественное установленіе ни для кого не можетъ быть вредно [3]).

Второе право есть право войны и мира въ отношеніи къ свободнымъ сосѣдямъ. Оно вытекаетъ изъ принадлежащаго всѣмъ людямъ права самозащищенія. Поэтому, война есть собственное дѣло князя; онъ ведетъ ее по личному своему усмотрѣнію. Подданные же могутъ и даже нрав-

---

[1]) Restaurat. etc. II, 25 Cap.
[2]) Тамъ же, 26 Cap.
[3]) Тамъ же, 27 Cap.

ственно обязаны ему помогать. Къ этому побуждаетъ ихъ собственный ихъ интересъ. Отдѣльныя лица могутъ, сверхъ того, быть обязаны къ тому особыми условіями. Но внѣ этого, на подчиненныхъ не лежитъ никакой военной обязанности; служба можетъ быть только добровольная. Вводимая нынѣ общая конскрипція ничто иное какъ тираническое изобрѣтеніе новѣйшаго времени. Князь долженъ вести войну и на собственныя средства: и здѣсь, помощь со стороны подданныхъ ограничивается добровольными приношеніями. Что касается до мирныхъ договоровъ, то князь и въ этомъ отношеніи дѣйствуетъ совершенно по своему усмотрѣнію. Онъ властенъ распоряжаться своими владѣніями, какъ ему угодно, уступать ихъ, мѣнять, продавать, лишь бы этимъ не нарушались частныя права подданныхъ [1]).

Въ третьихъ, князь имѣетъ право назначать и смѣнять всѣхъ подчиненныхъ ему служителей, право, опять таки принадлежащее всякому землевладѣльцу и домохозяину. Это—личные его слуги, а не общественныя должностныя лица. Подобный взглядъ не только не клонится ко вреду подданныхъ, а напротивъ, всего лучше ограждаетъ ихъ интересы. Если князь назначаетъ слугъ единственно для собственныхъ своихъ дѣлъ, онъ ограничивается крайнею необходимостью. При иномъ воззрѣніи, напротивъ, является стремленіе вмѣшиваться во все и для каждаго дѣла назначать особаго чиновника. Черезъ это безмѣрно распложается бюрократія и стѣсняется свобода подданныхъ, которые разсматриваются, какъ несовершеннолѣтніе, во всѣхъ мелочахъ жизни подлежащіе правительственной опекѣ [2]).

Такое же стремленіе къ ничѣмъ не оправданному вмѣшательству въ чужія дѣла является и въ новѣйшемъ извращеніи другаго княжескаго права,—права законодательства. И оно принадлежитъ князю наровнѣ со всѣми другими людьми: всякій властенъ дѣлать распоряженія въ предѣлахъ своего права и своей силы. Княжескій законъ можетъ имѣть двоякое значеніе: какъ подтвержденіе естественнаго закона, или какъ распоряженіе по собственному дѣлу князя. Все, что выходитъ изъ этихъ границъ, есть произволъ. Поэтому, большая часть законовъ состоитъ или изъ постановленій, связывающихъ самого правителя и его потомковъ, или изъ инструкцій для подчиненныхъ служителей. Законы же, касаю-

---

[1]) Restaurat. etc. II, 28, 29 Cap.

[2]) Тамъ же, 31 Cap.

щіеся правъ подданныхъ,—самые малочисленные и самые безполезные изъ всѣхъ. Можно сказать, что чѣмъ ихъ меньше, тѣмъ лучше. Такъ называемые гражданскіе законы установляются договорами и обычаями людей; они записываются и сводятся единственно для вѣдома судей, которые соображаютъ съ ними свои рѣшенія. Точно также и уголовные законы ничто иное какъ инструкціи для судей [1]). Что же касается до судебной власти, то она опять таки принадлежитъ князю наровнѣ со всѣми людьми. Всѣ имѣютъ право разбирать споры подчиненныхъ и оказывать помощь обиженнымъ; но пользоваться этимъ правомъ могутъ только сильнѣйшіе. Поэтому, оно по преимуществу принадлежитъ князю. Судъ есть, слѣдовательно, не обязанность, а благодѣяніе. Судьи же, будучи назначаемы княземъ въ качествѣ подчиненныхъ слугъ, обязаны сообразоваться съ его инструкціями [1]).

Наконецъ, съ княжескою властью сопряжены и нѣкоторыя имущественныя права. Первымъ источникомъ богатства князей служатъ ихъ собственныя имѣнія. Затѣмъ, они властны установлять регаліи, то есть, присвоивать себѣ исключительное право на извѣстныя производства въ предѣлахъ своихъ владѣній; ибо, принимая постороннія лица на свои земли, они въ правѣ опредѣлять и условія этого пріема. Далѣе, они могутъ установлять таксы за извѣстныя правительственныя дѣйствія. Но они не въ правѣ облагать подданныхъ податьми безъ ихъ согласія. Произвольное обложеніе частной собственности составляетъ нарушеніе чужаго права. Поэтому, если требуются подати, необходимо созваніе чиновъ. Послѣдніе должны состоять изъ лицъ, непосредственно подчиненныхъ князю; но они не являются представителями остальныхъ, а могутъ давать деньги только изъ собственнаго своего кармана. Если же они хотятъ привлечь къ платежу податей и своихъ подчиненныхъ, то они должны, въ свою очередь, испрашивать согласіе послѣднихъ [3]). Галлеръ признается однако, что особенно въ дѣлѣ податей, нужда извиняетъ иногда отступленія отъ строгихъ правилъ. Поэтому, чины нерѣдко даютъ согласіе на подати, не только за себя, но и за весь народъ [4]).

Изъ всего этого ясно, заключаетъ Галлеръ, каковы предѣлы княжеской власти. Этотъ вопросъ неразрѣшимъ съ точки зрѣнія новой госу-

---

[1]) Restaurat. etc. II, 32 Cap.

[2]) Тамъ же, 34 Cap.

[3]) Тамъ же, 35—37 Cap.

[4]) Тамъ же, стр. 339.

дарственной теоріи, ибо здѣсь невозможно положить границы между личнымъ правомъ и общимъ. Во имя общественнаго блага открываются двери самому страшному деспотизму. Въ изложенной системѣ, напротивъ, границы верховной власти обозначаются сами собою: онѣ лежатъ тамъ же, гдѣ находятся границы всякаго права, именно, въ чужомъ правѣ. Князь властенъ дѣлать все, что ему угодно, въ предѣлахъ собственнаго права; но на свободу и собственность подчиненныхъ онъ не въ правѣ посягать. Это—прирожденныя, Богомъ дарованныя имъ права, которыя должны оставаться столь же непоколебимы, какъ и власть княжеская. Такова черта, положенная неизмѣннымъ естественнымъ закономъ. Въ этихъ границахъ, между княземъ и подданными могутъ быть установлены различныя условія, опредѣляющія права обѣихъ сторонъ. Новѣйшая конституціонная теорія видитъ въ этихъ хартіяхъ важнѣйшее обезпеченіе противъ произвола; но въ сущности, такого рода постановленія по меньшей мѣрѣ безполезны, а нерѣдко и вредны. Князь всегда сильнѣйшая сторона, а потому онъ обыкновенно выговариваетъ себѣ гораздо болѣе того, что онъ уступаетъ подданнымъ, напримѣръ, право взимать подати, набирать войско. Вообще, неизмѣнный естественный законъ служитъ гораздо болѣе надежною гарантіею права, нежели измѣнчивая воля человѣка, которая можетъ разрушить завтра то, что создается сегодня. Наконецъ, никакія хартіи не ограждаютъ отъ насилія, примѣромъ чему могутъ служить безчисленныя бумажныя конституціи, созданныя безумствомъ новѣйшаго времени. Самыя прочныя учрежденія тѣ, которыя не вписываются въ хартіи, а охраняются нравами [1]). Подданные и безъ всякихъ формальныхъ условій имѣютъ средства ограждать себя отъ произвола. Это—тѣ средства, которыя даны имъ естественнымъ закономъ относительно всѣхъ людей вообще; ибо обязанности подданныхъ къ князю ничѣмъ не отличаются отъ обязанностей ихъ ко всякому другому человѣку. Первое состоитъ въ собственномъ соблюденіи естественнаго закона, чѣмъ вызывается взаимность и устраняются столкновенія. Еще болѣе этому содѣйствуетъ распространеніе истиннаго ученія объ отношеніи князя къ подданнымъ, ученія, основаніемъ котораго всегда есть и будетъ религія, то есть, уваженіе къ данному Богомъ естественному закону. Затѣмъ, въ случаѣ нарушенія права, подданные могутъ прибѣгать къ страдательному сопротивленію, къ жалобамъ, къ предста-

[1]) Restaurat. etc. II, 39 Cap.

вленіямъ. Судебная помощь, конечно, въ этомъ случаѣ немыслима; но можно пріобрѣсти помощь и заступничество иными путями. Далѣе, подданнымъ остается бѣгство, а наконецъ, какъ крайнее средство, открытое возстаніе. Что ни говорятъ софисты, сопротивленіе тираніи есть право, котораго нельзя отнять у подчиненныхъ. Неправедной силѣ можетъ и должна быть противопоставлена сила. Обязанности людей взаимны; нельзя постановить правиломъ, что несправедливость дозволяется, а сопротивленіе запрещено. Право сопротивленія оправдывается какъ Священнымъ Писаніемъ, такъ и всею исторіею человѣчества. И нечего опасаться, что оно можетъ быть употреблено во зло. Князь всегда сильнѣе подданныхъ, а потому послѣдніе рѣдко рѣшатся на такой путь, который можетъ ухудшить ихъ состояніе. Благоразуміе обыкновенно предписываетъ уступить, чтобы не навлечь на себя еще бо̀льшаго зла. Только невыносимыя притѣсненія способны возбудить общее возстаніе, но тогда оно неизбѣжно, какія бы ему ни противополагались теоріи [1]).

И такъ, Галлеръ приходитъ къ тому же заключенію, къ какому пришла и революціонная школа. Разница между ними та, что онъ и княжескую власть хочетъ произвести изъ прирожденныхъ каждому отдѣльному человѣку правъ. Но самое исчисленіе присвоенныхъ князю преимуществъ доказываетъ всю несостоятельность этого взгляда. Невозможно утверждать, какъ дѣлаетъ Галлеръ, что всякому лицу въ обществѣ принадлежатъ одинакія съ княземъ права, и что только недостатокъ средствъ мѣшаетъ ими пользоваться. Все значеніе гражданскаго быта состоитъ въ томъ, что имъ устраняется самоуправство, и личная месть замѣняется судомъ третьяго лица, которое является представителемъ высшаго, общественнаго начала. Еслибы частный человѣкъ вздумалъ творить судъ и расправу, подъ предлогомъ оказанія помощи обиженному, онъ самъ подлежалъ бы за то наказанію. Еслибы всякій богачъ имѣлъ право строить крѣпости и содержать войско, насиліямъ и междоусобіямъ не было бы конца. Самъ Галлеръ сознается, что князья, въ видахъ собственной безопасности, обыкновенно запрещаютъ подобныя средства защиты. Наконецъ, только въ средніе вѣка князья могли вести войны на собственныя средства и съ помощью слугъ. При болѣе развитомъ общественномъ бытѣ, это сдѣлалось невозможнымъ; война, волею или неволею, принимаетъ всенародный характеръ. Даже при добровольномъ вербованіи, войско можетъ

[1]) Restaurat. etc. II, 41 Cap.

быть содержано только на общія средства, и если для полученія этихъ средствъ требуется согласіе подданныхъ, то дѣло не ограничивается добровольными приношеніями, но созывается собраніе, котораго рѣшеніе считается обязательнымъ для всѣхъ, то есть, признается общее представительство, облеченное принудительною властью. А съ этимъ вмѣстѣ вся теорія Галлера рушится въ самомъ основаніи. Какъ скоро есть общее представительство и общія обязанности, такъ частныя отношенія замѣняются цѣльнымъ союзомъ, въ которомъ лице является подчиненнымъ членомъ, а правительство становится представителемъ общественнаго начала. И эта замѣна необходима. Частныя отношенія между свободными лицами, не признающими надъ собою высшаго судьи, могутъ породить только анархію, ибо соблюденіе закона, которымъ должны руководиться люди, предоставляется здѣсь доброй волѣ каждаго. Поэтому Галлеръ принужденъ окончательно поставить весь этотъ порядокъ подъ защиту религіи. „Различіе между противореволюціонными ученіями и революціонными, говоритъ онъ, есть, въ сущности, различіе между вѣрою и невѣріемъ [1]).

Въ особомъ отдѣлѣ, подъ именемъ макробіотики или ученія о долговѣчной жизни, Галлеръ излагаетъ средства поддержать и продолжить существованіе вотчинныхъ государствъ. Главнымъ правиломъ политики полагается сохраненіе и увеличеніе того превосходства, которое даетъ князю независимость и власть. Средства же для достиженія этой цѣли суть: нераздѣльность и расширеніе владѣній, строгая бережливость, хорошій выборъ подчиненныхъ должностныхъ лицъ, поддержаніе личнаго значенія и достоинства князя въ глазахъ подданныхъ, военный духъ, необходимый для сохраненія независимости, и т. д. Все это вполнѣ сообразно съ существомъ вотчиннаго правленія. Важнѣе было бы приложеніе этихъ правилъ къ монархіи, имѣющей народное значеніе, но этого мы, разумѣется, у Галлера не находимъ [2]).

Военная монархія примыкаетъ къ вотчинной, ибо независимый предводитель дружины, для того чтобы сохранить свою самостоятельность, необходимо долженъ сидѣть на своей землѣ. Поэтому и здѣсь удерживаются существенныя черты вотчиннаго государства. Однако военный бытъ влечетъ за собою и нѣкоторыя особенности. Первая состоитъ въ

---

[1]) Restaurat. etc. II, стр. 380, примѣч. 10.

[2]) Тамъ же, III, 45—53 Сар.

томъ, что покоренныя племена ставятся въ бо̀льшую или меньшую зависимость отъ побѣдителей. Эта зависимость сама въ себѣ не имѣетъ ничего неправомѣрнаго, ибо она проистекаетъ изъ естественнаго отношенія силъ. Вторая особенность заключается въ военной организаціи управленія: оно получаетъ іерархическій характеръ и строго централизовано; дѣленіе областей здѣсь чисто искусственное. Смягчающимъ элементомъ являются тутъ ленныя учрежденія, которыя, усиливая мѣстную власть, дѣлаютъ ее болѣе доступною для подчиненныхъ и установляютъ между побѣдителями и побѣжденными патріархально-вотчинныя отношенія. При этомъ спутники князя, какъ участники побѣды, получаютъ награды землями и должностями. Изъ нихъ образуется дворянство, возвышающееся надъ остальнымъ народомъ. Всякій общественный бытъ влечетъ за собою образова̀ніе извѣстнаго аристократическаго класса, ибо аристократія зиждется на уваженіи, которое подобаетъ высшей власти и свободѣ. Въ вотчинномъ государствѣ является вотчинная аристократія, состоящая изъ крупныхъ землевладѣльцевъ, въ военномъ государствѣ военная, въ духовномъ духовная, наконецъ въ республикахъ патриціанская. Тамъ, гдѣ эта высшая власть и свобода переходятъ по наслѣдству, аристократія получаетъ наслѣдственный характеръ. Въ военномъ государствѣ, она составляетъ сословіе побѣдителей, которое, кромѣ подобающаго ему уваженія, пользуется еще разными льготами и привилегіями, опять же совершенно правомѣрными, хотя нѣтъ сомнѣнія, что тутъ открывается поле для злоупотребленій. Члены этого сословія, будучи товарищами князя, нерѣдко сзываются имъ для совѣта и помощи; отсюда собранія чиновъ, которыя имѣютъ здѣсь гораздо большее значеніе, нежели въ вотчинахъ. Однако и эти собранія отнюдь не облечены законодательною властью. По самому свойству отношеній, князь сзываетъ кого и когда хочетъ; онъ распускаетъ чины по собственному усмотрѣнію, предлагаетъ имъ на обсужденіе тѣ дѣла, для которыхъ онъ считаетъ нужнымъ имѣть ихъ совѣтъ; наконецъ, только его верховная воля даетъ силу ихъ рѣшеніямъ. Совокупность принадлежащихъ спутникамъ или дарованныхъ имъ князьями правъ составляетъ такъ называемыя народныя вольности, которыя очевидно относятся исключительно къ высшему сословію и сами по себѣ ничто иное какъ благодѣянія князей или формальныя подтвержденія существующихъ уже отношеній [1]).

[1]) Restaurat. etc. III, 54—62 Cap.

Обыкновенно однако между княземъ и его товарищами возгорается борьба, которая можетъ кончиться перевѣсомъ той или другой стороны. Въ началѣ князь, какъ сильнѣйшій, имѣетъ за себя всѣ шансы. Если онъ умѣетъ ими пользоваться, онъ мало по малу ограничиваетъ права аристократіи, расширяетъ свою власть и свои владѣнія, и наконецъ становится неограниченнымъ государемъ, или же, въ болѣе мягкой формѣ, превращаетъ военное государство въ вотчинное. Если же князь не умѣетъ пользоваться выгодами своего положенія, то перевѣсъ склоняется на сторону аристократіи. Права монарха подвергаются бо̀льшимъ и бо̀льшимъ ограниченіямъ, и государство неудержимо стремится къ распаденію. Нерѣдко торжество аристократіи ведетъ къ тому, что монархія становится выборною. Это устройство представляетъ нѣчто среднее между монархіею и республикою; но какъ сочетаніе противорѣчащихъ другъ другу началъ, оно не можетъ быть долговѣчно [1]).

Макробіотика военныхъ монархій основана на томъ же началѣ, какъ и макробіотика вотчинныхъ княжествъ, именно, на сохраненіи княземъ своего превосходства. Поэтому и правила здѣсь тѣже. Однако тутъ есть и особенности, которыя вызываются отношеніями князя, съ одной стороны, къ товарищамъ, съ другой стороны, къ побѣжденнымъ. Относительно послѣднихъ, правила политики не затруднительны: нужно только не раздражать народъ невыносимыми притѣсненіями. Гораздо труднѣе соблюдать должную мѣру въ отношеніи къ вельможамъ. Такъ какъ они являются главными соперниками князя, то не слѣдуетъ увеличивать ихъ власть. Въ особенности, надобно стараться не допускать наслѣдственности леновъ и должностей и строго держать собранія чиновъ въ предѣлахъ предоставленныхъ имъ правъ. Но съ другой стороны, аристократія составляетъ самую крѣпкую опору монархіи. Каждый вельможа въ маломъ видѣ тоже, что князь въ болѣе обширныхъ размѣрахъ; права ихъ и интересы тождественны. Поэтому нѣтъ болѣе пагубной политики, какъ та, которая полагаетъ силу монарха въ униженіи дворянства. Князь, который идетъ этимъ путемъ, подрываетъ основы собственной власти. Вообще, военныя монархіи, болѣе значительныя по объему, нежели другія, имѣютъ и болѣе внѣшняго блеска, но заключаютъ въ себѣ сѣмена разрушенія. Ихъ строгое однообразіе подавляетъ свободу и отчуждаетъ отъ нихъ сердца подданныхъ. Могучіе вассалы, съ своей стороны, стремятся

[1]) Restaurat. etc. III, 63, 64 Cap.

къ самостоятельности а потому, какъ скоро ослабѣваетъ тотъ военный духъ, который ихъ основалъ, такъ эти колоссальныя созданія разлагаются на множество мелкихъ владѣній. Военная монархія возвращается къ болѣе естественному и болѣе благодѣтельному для человѣчества типу монархіи вотчинной [1]).

Третій видъ княжествъ составляетъ духовная монархія. Галлеръ сознается впрочемъ, что лучше было бы духовное государство противопоставить совокупности свѣтскихъ формъ, нежели дѣлать изъ него подчиненный видъ княжества [2]). Онъ съ особенною любовью излагаетъ существо и устройство этого союза; въ церкви онъ видитъ идеалъ человѣческихъ обществъ. Вѣрный своей теоріи, онъ и церковное устройство производитъ сверху, а не снизу: основателемъ духовной монархіи является учитель, а не ученики. Поэтому Галлеръ отвергаетъ протестантскія начала, какъ революціонныя, и признаетъ католицизмъ за единственную истинную форму христіанства [3]). Не смотря однако на всѣ его старанія подвести церковное устройство подъ общія, принятыя имъ начала общественнаго быта, здѣсь оказываются существенныя противорѣчія съ послѣдними. Между тѣмъ какъ въ другихъ княжествахъ не признается никакой другой связи, кромѣ частныхъ отношеній между главою и каждымъ изъ подданныхъ отдѣльно, церковь, напротивъ, понимается какъ организмъ, на подобіе человѣческаго тѣла, „этого зеркала божественнаго порядка“, по выраженію Галлера, „въ которомъ ни одинъ членъ не существуетъ самъ для себя, но каждый живетъ для всѣхъ другихъ и служитъ не себѣ, а всѣмъ остальнымъ, черезъ что сохраняются красота, здоровье и крѣпость какъ цѣлаго тѣла, такъ и отдѣльныхъ членовъ [4])“. Вслѣдствіе этого, власть не является здѣсь частною собственностью владыки, но установляется для общей пользы, какъ общественная должность [5]). Поэтому и церковныя имущества составляютъ собственность не правителя, а всей церкви въ совокупности, вслѣдствіе чего они признаются неотчуждаемыми [6]). Наконецъ, и общественныя учрежденія служатъ общей пользѣ и считаются достояніемъ всѣхъ [7]). Однимъ словомъ,

[1]) Restaurat. etc. III, 65, 66 Cap.
[2]) Тамъ же, IV, Vorrede, стр. XXIX.
[3]) Тамъ же, IV, 67 Cap. стр. 7—10.
[4]) Тамъ же, стр. 175—6.
[5]) Тамъ же, Vorrede, стр. XIX; стр. 290, примѣч. 2.
[6]) Тамъ же, стр. 161, 205, 290.
[7]) Тамъ же, Vorrede, стр. XVIII.

тутъ являются органическое начало и общій элементъ, которые отвергались въ другихъ общественныхъ союзахъ. Самъ Галлеръ признаетъ, что церковь осуществляетъ въ себѣ все то, что новые писатели „въ безуміи своемъ“ приписываютъ свѣтскому государству [1]). Но почему же въ безуміи? На какомъ основаніи признается въ одномъ случаѣ то, что въ другомъ отвергается, какъ нелѣпое и невозможное?

Органическій характеръ церковнаго союза отражается и на его устройствѣ. Тутъ власть не можетъ переходить по наслѣдству. Духовный авторитетъ, на которомъ она зиждется, не передается произвольно, какъ частная собственность. Вмѣсто наслѣдственности, здѣсь является выборное начало. Однако Галлеръ старается придать этому началу какъ можно меньше значенія. Прежде всего, онъ не допускаетъ выбора учителя учениками, ибо послѣдніе къ этому неспособны. Выбирать могутъ только сами учителя между собою; низшіе же назначаются высшими [2]). Затѣмъ, права церковной власти расширяются совершенно несоотвѣтственно выборному ея происхожденію и органическому характеру союза. Галлеръ не только признаетъ необходимость единаго главы церкви, что̀ вовсе не вытекаетъ изъ существа церковнаго союза, но онъ этому главѣ безусловно подчиняетъ всю іерархію пастырей. „Подобно основателю общества или какъ его преемникъ, говоритъ Галлеръ, онъ (то есть, глава) былъ прежде нихъ и не обязанъ имъ своимъ существованіемъ; они имъ поставлены и назначены, а не онъ ими; они подчинены его руководству, а не онъ ихнему; не онъ вышелъ изъ нихъ, а они изъ него, какъ гроздъ изъ виноградной лозы, и только пребывая въ немъ, они составляютъ общество. Не связанные между собою, разсѣянные и одинокіе, какъ члены безъ главы или колонны безъ фундамента, они только черезъ него и съ нимъ составляютъ одно цѣлое [3])“. Очевидно, что наклонность къ католицизму заставила Галлера впасть въ эту непослѣдовательность. Принятыя имъ здѣсь начала согласны съ общими его положеніями, но они противорѣчатъ имъ же самимъ признаннымъ основаніямъ церковнаго союза. Возводя этотъ союзъ въ идеалъ всего человѣческаго общежитія, Галлеръ утверждаетъ, что онъ соединяетъ въ себѣ выгоды республикъ и монархій, составляя нѣчто среднее между тѣми и другими [4]); но въ сущности, тутъ соединяются

---

[1]) Restaurat. etc. IV; Vorrede, стр. XVIII.

[2]) Тамъ же, IV, 78 Cap. стр. 292—294.

[3]) Тамъ же, стр. 323.

[4]) Тамъ же, V, стр. 373—376.

только противорѣчащія направленія, которыя отнюдь не приводятся къ соглашенію.

Основанная на чисто духовномъ началѣ, на добровольномъ подчиненіи учениковъ духовному руководству учителя, церковь, для внѣшняго своего существованія, нуждается однако въ матеріальныхъ средствахъ. Она составляетъ постоянный союзъ съ извѣстными имуществами и учрежденіями. При благопріятныхъ обстоятельствахъ, этотъ союзъ можетъ даже сдѣлаться совершенно независимымъ, и тогда онъ становится настоящимъ государствомъ. Галлеръ считаетъ такое положеніе весьма выгоднымъ для церкви, ибо оно всего лучше обезпечиваетъ ея независимость [1]). Тамъ же, гдѣ церковь не достигаетъ полной самостоятельности, она состоитъ въ государствѣ, либо какъ терпимая, либо какъ господствующая. Въ первомъ случаѣ, права ея совершенно зависятъ отъ милости князя. Галлеръ не признаетъ вѣротерпимости, какъ безусловнаго человѣческаго права. Но если разъ извѣстная церковь признана государствомъ, князь не властенъ уже касаться пріобрѣтенныхъ ея правъ и вмѣшиваться во внутреннія ея дѣла. Это будетъ такимъ же нарушеніемъ справедливости, какъ и въ отношеніи къ частному лицу [2]). Тоже самое имѣетъ мѣсто и относительно церкви господствующей. Получая льготы, церковь не становится черезъ это государственнымъ учрежденіемъ. Она остается самостоятельнымъ союзомъ, и свѣтская власть должна относиться къ ней, какъ ко всякому независимому лицу. Этими началами должны разрѣшаться и всѣ столкновенія между церковью и государствомъ. Галлеръ утверждаетъ, что эти столкновенія потому только представляются затруднительными, что вмѣсто соблюденія справедливости, тутъ постоянно является вмѣшательство въ чужія дѣла [3]).

Еслибы Галлеръ ограничился этими положеніями, за нимъ осталась бы заслуга признанія церкви независимымъ союзомъ, хотя и тутъ многое можно сказать противъ взгляда на дарованныя церкви преимущества, какъ на частное ея право. Но онъ идетъ гораздо далѣе. Онъ признаетъ вѣчною истиною, что духовная власть должна господствовать надъ свѣтскою. По его мнѣнію, она не только благороднѣе послѣдней, возвышаясь надъ нею, какъ душа надъ тѣломъ, какъ невидимое надъ видимымъ, или

---

[1]) Restaurat. etc. IV, 72 Cap.

[2]) Тамъ же, 80 Cap. стр. 353—364.

[3]) Тамъ же, стр. 364—429.

качъ вѣчное надъ временнымъ; но она въ дѣйствительности составляетъ источникъ и конечную цѣль всѣхъ человѣческихъ дѣйствій; она направляетъ и обезпечиваетъ свободное употребленіе всѣхъ земныхъ благъ и силъ. Въ нѣкоторомъ отношеніи, говоритъ Галлеръ, оба меча, духовный и свѣтскій, орудуются церковною властью. Она даетъ законъ, а свѣтская власть его исполняетъ. Духовный мечъ составляетъ принадлежность царства Божьяго и находится въ рукахъ учителей; свѣтскій же мечъ употребляется для царства Божьяго и находится въ рукахъ князей и вообще могучихъ людей, но подъ мягкимъ и незамѣтнымъ руководствомъ учителя. Такъ всегда было, есть и будетъ, ибо безъ духовняго авторитета міръ не можетъ стоять [1]). „Если такимъ образомъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, по весьма мѣткому сравненію, церковь и государство, или лучше сказать, духовная и свѣтская власть относятся другъ къ другу, какъ душа и тѣло, какъ законъ и власть, какъ правило и дѣйствіе, при чемъ обѣ не могутъ быть совершенно независимы другъ отъ друга, но одна должна уступить другой первенство, то конечно естественнѣе и справедливѣе, чтобы душа повелѣвала тѣлу, нежели тѣло душѣ, чтобы власть управлялась закономъ, нежели чтобы законъ преклонялся передъ властью, чтобы дѣйствіе было сообразно съ правиломъ, нежели чтобы правило приноравлялось къ противорѣчащимъ другъ другу дѣйствіямъ“ [2]). Подобно средневѣковымъ учителямъ, Галлеръ противополагаетъ даже царство Божіе, воплощенное въ христіанской церкви, царству тьмы, или діавола, которое проявляется въ самообожаніи человѣчества, то есть, въ свѣтскомъ, построенномъ на чисто человѣческихъ началахъ государствѣ. Между тѣмъ и другимъ происходитъ великая борьба, которая раздираетъ современныя общества [3]).

Тѣмъ же средневѣковымъ духомъ проникнута и его макробіотика духовныхъ княжествъ. Прежде всего, онъ требуетъ единства вѣры, утверждая, что разногласіе мнѣній гибельно не только для духовной власти, но и для свѣтской. Внѣшній миръ и порядокъ возможны только при единствѣ мыслей; поэтому, свѣтскіе князья должны въ этомъ отношеніи поддерживать церковь. Галлеръ считаетъ расколъ такою же государственною измѣною противъ духовнаго общества, какъ открытое возму-

---

[1]) Restaurat. etc. IV, стр. 23—25.

[2]) Тамъ же, V, стр. 292.

[3]) Тамъ же, IV, стр. 25—27.

щеніе противъ свѣтскаго. Онъ утверждаетъ, что отпаденіе отъ церкви ничѣмъ не можетъ быть оправдано. Источникъ его—единственно гордыня человѣка, который личное свое мнѣніе ставитъ выше общаго авторитета [1]). Но какія же существуютъ средства противъ этого зла? Терпимость ни къ чему не ведетъ, а съ другой стороны, Галлеръ признаетъ, что и внѣшняя сила не достигаетъ цѣли, ибо нельзя насильно внушить людямъ вѣру. Противъ духовнаго зла требуется духовное оружіе. Прежде всего, надобно чистотою ученія предупредить самое возникновеніе ложныхъ толковъ. Если же они возникли, слѣдуетъ по возможности препятствовать ихъ распространенію. Внутренно, каждый можетъ вѣрить во что хочетъ, но внѣшняя пропаганда должна быть строго запрещена. Свобода печати есть пагубный софизмъ. Всѣ сочиненія необходимо подвергать строжайшей цензурѣ, которая должна быть ввѣрена церковнымъ учителямъ, для того, чтобы ядъ не могъ заразить другихъ. Затѣмъ, надобно опровергать самое лжеученіе, обличая основное его начало и дѣлая его смѣшнымъ и презрительнымъ въ его выводахъ. Наконецъ, еслибы секта вздумала образовать изъ себя постоянное общество, это общество должно быть уничтожено, хотя бы силою [2]).

Галлеръ не ограничивается этими отрицательными мѣрами. Если религія должна дѣйствительно сдѣлаться царицею міра, господствовать всюду и быть закономъ во дворцахъ, также какъ и въ хижинахъ, необходимо, чтобы она не оставалась въ отвлеченной области, но проникала бы всю человѣческую жизнь. Всѣ науки, всѣ искусства должны быть ей подчинены; она должна быть духомъ, направляющимъ и оживляющимъ всѣ другія знанія, конечною цѣлью, къ которой всѣ должны стремиться и которой всѣ должны содѣйствовать [3]) Очевидно, что о свободѣ тутъ нѣтъ уже и рѣчи. Тѣ личныя права, которыя въ свѣтскомъ государствѣ Галлеръ противопоставлялъ княжеской власти, исчезаютъ въ духовной области. Человѣкъ безусловно подчиняется высшему авторитету, отрекаясь отъ всякой самостоятельности. Въ основаніе церковнаго союза Галлеръ полагаетъ добровольное признаніе духовнаго превосходства, но въ результатѣ выходитъ, что непризнаніе этого превосходства есть преступленіе, и что духовный авторитетъ поддерживается даже внѣшнею силою.

---

[1]) Restaurat. etc. V, 84 Сар.

[2]) Тамъ же, 85 Сар.

[3]) Тамъ же, 89 Сар. стр. 236—237.

Наконецъ, послѣдняя форма общественныхъ союзовъ, республика, основывается на началахъ добровольнаго товарищества. И тутъ, также какъ и въ церкви, являются общая цѣль, общія учрежденія и общее имущество. Верховная власть присвоивается здѣсь совокупности членовъ; рѣшеніе же вопросовъ принадлежитъ большинству, на основаніи общаго закона, по которому властвуетъ сильнѣйшій. Но, также какъ и во всѣхъ другихъ образахъ правленія, эта власть простирается единственно на собственныя права общины, то есть, на общее достояніе, а никакъ не на личныя права членовъ, которыя должны оставаться неприкосновенными. Кромѣ того, свобода меньшинства ограждается тѣмъ, что ему всегда предоставляется право выдти изъ союза [1]). Тамъ, гдѣ община мала, она вся собирается для совѣщаній; въ противномъ случаѣ, изъ нея выдѣляется собраніе представителей, при чемъ однако полезно, чтобы нѣкоторыя важнѣйшія дѣла предоставлены были утвержденію всей общины. Собраніе можетъ избираться по округамъ или восполняться само собою. Послѣдній способъ предпочтительнѣе, ибо избранный отдѣльнымъ округомъ не можетъ считаться представителемъ цѣлаго, да и самый выборъ бываетъ лучше, когда онъ предоставляется собранію отборныхъ людей. Наконецъ, для исполненія необходима особая правительственная коллегія [2]).

Въ организованной такимъ образомъ корпораціи Галлеръ признаетъ полное равенство. Даже самыя подати должны, по его мнѣнію, распредѣляться не пропорціонально имуществу, а поровну на каждаго члена [3]). Поэтому, онъ отвергаетъ всякое различіе правъ между гражданами. И здѣсь, какъ и вездѣ, образуется извѣстная аристократія, но она должна быть основана единственно на почетѣ, который оказывается преемственно передающимся богатству и положенію [4]). Это равенство не распространяется однако на подчиненныя общинѣ лица. Республика, также какъ и князь, можетъ имѣть своихъ подданныхъ. И тутъ являются служебныя отношенія слабѣйшихъ къ сильнѣйшимъ. Первые сохраняютъ свою свободу и свою собственность, которыя должны оставаться неприкосновенными; но они не имѣютъ права требовать уравненія въ политическихъ правахъ съ членами владычествующей корпораціи. Отъ воли корпораціи зависитъ тотъ размѣръ правъ, которыя она предоставляетъ подчинен-

---

[1]) Restaurat. etc. VI, 7, 8 Cap.

[2]) Тамъ же, 14, 15 Cap.

[3]) Тамъ же, 12 Cap. стр. 129.

[4]) Тамъ же, 22 Cap. стр. 358—361.

нымъ. Благоразумная политика требуетъ однако, не только чтобы не было притѣсненій, которыя здѣсь гораздо чувствительнѣе, нежели въ княжествахъ, но и чтобы знатнѣйшимъ изъ подданныхъ былъ предоставленъ доступъ въ гражданство. Иначе возбуждаются зависть и неудовольствіе, которыя легко могутъ привесть государство къ паденію [1]).

Въ макробіотикѣ республики Галлеръ излагаетъ средства для поддержанія республиканской власти. Это едва ли не лучшая часть всего сочиненія. Самъ будучи членомъ владычествующей корпораціи, онъ видѣлъ на практикѣ и способы управленія и угрожающія опасности. Но и здѣсь, какъ и вездѣ, онъ не выступаетъ изъ тѣсной рамки союзовъ, возникшихъ изъ средневѣковаго порядка. Широкое развитіе республиканской формы, образцы котораго представляетъ новѣйшая исторія, осталось ему чуждымъ.

Вообще, весь образъ мыслей Галлера коренится въ средневѣковомъ бытѣ, который возводится имъ на степень нравственнаго идеала. Владычество сильнѣйшаго, основанное на взаимной пользѣ и подчиненное нравственному закону, вотъ вся его теорія. Но если мы спросимъ: гдѣ же ручательство въ томъ что сильнѣйшій будетъ подчиняться нравственному закону, воздерживаться отъ нарушенія чужихъ правъ и употреблять свою власть именно для общей пользы, а не для своей собственной выгоды? то въ отвѣтъ мы узнаемъ, что окончательно во всемъ этомъ надобно положиться на человѣческую совѣсть, то есть, на силу религіи, отвѣтъ очевидно не политическій, а богословскій. Религія, по мнѣнію Галлера, должна служить связью между сильнымъ и слабымъ, между порядкомъ и свободою; поэтому церковь, какъ высшій нравственный союзъ, должна владычествовать въ гражданскомъ обществѣ. Если же мы станемъ разбирать, какимъ образомъ въ самомъ церковномъ устройствѣ примиряются противоположные элементы общежитія, то мы увидимъ, что свобода, которая въ началѣ признавалась основою церкви, окончательно совершенно изъ нея изгоняется, и свѣтская власть призывается на помощь для поддержанія единства вѣры. Такой выводъ самъ себя опровергаетъ. Начало власти, даже при нравственной сдержкѣ, очевидно недостаточно для примиренія свободы съ закономъ. Въ результатѣ, свобода все таки приносится въ жертву.

---

[1]) Restaurat. etc. VI, 16 Cap; 19 Cap. стр. 311—318.

Съ иной точки зрѣнія смотритъ на государство другой представитель богословской школы, Адамъ Мюллеръ. Онъ, также какъ Галлеръ, противополагаетъ революціоннымъ идеямъ вѣчный нравственный порядокъ, исходящій отъ Бога; онъ также видитъ въ религіи основу общежитія; для него, какъ и для Галлера, высшимъ политическимъ идеаломъ является средневѣковой, сословно-религіозный бытъ. Но онъ не ограничивается частными отношеніями властвующихъ и подчиненныхъ; онъ понимаетъ государство какъ цѣльный организмъ, обнимающій всю человѣческую жизнь. Это воззрѣніе, заимствованное у новѣйшей нѣмецкой философіи, онъ развивалъ въ особенности въ лекціяхъ, читанныхъ имъ съ 1808-го на 1809 годъ, и изданныхъ подъ заглавіемъ: *Элементы политическаго искусства* (Die Elemente der Staatskunst).

Адамъ Мюллеръ былъ глубоко пропитанъ началами новаго идеализма. Онъ всюду ищетъ противоположностей и ихъ примиренія. Высшее, примиряющее начало онъ называетъ *идеею*, противополагая его мертвому *понятію*. Послѣднее есть логическая формула односторонніхъ опредѣленій. Пребывая въ своей ограниченной рамкѣ, оно лишено жизни и движенія. Идея, напротивъ, какъ сочетаніе противоположностей, есть начало движущееся, живое. Истинное пониманіе вещей должно состоять въ возведеніи ихъ къ идеѣ [1]).

Съ этой точки зрѣнія Адамъ Мюллеръ смотритъ и на государство. Естественное право новаго времени, говоритъ онъ, которое привело наконецъ къ революціоннымъ теоріямъ, видѣло въ государствѣ одинъ мертвый механизмъ, установленный для охраненія внѣшняго порядка. Оно отправлялось отъ разсѣянныхъ лицъ, которыя затѣмъ связывались посредствомъ искусственно воздвигнутой надъ ними власти. Это было низведеніе государства на степень понятія. Голая власть способна установить только мертвый порядокъ; тутъ исчезаетъ внутренняя борьба силъ, которая одна вноситъ въ тѣло жизнь и движеніе и внѣшній порядокъ возводитъ къ идеѣ, производя миръ изъ войны [2]). По идеѣ, государство есть не искусственное созданіе человѣческаго произвола, а живой организмъ, въ которомъ отдѣльное лице состоитъ живымъ членомъ, и внѣ котораго оно не мыслимо. Государство представляетъ совокупность всѣхъ человѣческихъ отношеній, какъ физическихъ, такъ и духовныхъ,

---

[1]) Die Elemente der Staatsk. (1809) I, стр. 27 и слѣд.

[2]) Тамъ же, стр. 35—38, 245—46.

соединеніе ихъ въ одно живое цѣлое. Поэтому оно не ограничивается какою нибудь особенною задачею, которую оно призвано осуществить; оно само есть высшая цѣль, заключающая въ себѣ всѣ цѣли человѣка [1]). Оно не ограничивается и одними внѣшними дѣйствіями; оживляющимъ его началомъ является духъ народный, нравы, понятія. Государство, которому чужда эта внутренняя сторона народной жизни, нисходитъ опять таки на степень мертваго механизма [2]). Даже чистая наука не можетъ быть отъ него отдѣлена: наука, оторванная отъ народной жизни, остается мертвою [3]). Однимъ словомъ, ни въ теоретической, ни въ практической области нѣтъ мѣста, которое оставалось бы внѣ государства; какъ цѣльный организмъ, оно обнимаетъ собою цѣльнаго человѣка, не разсѣкая его на части [4]). Государство есть идея всѣхъ идей [5]). Наконецъ, оно не ограничивается и одними живущими нынѣ поколѣніями, но составляетъ связь всѣхъ поколѣній, настоящихъ, прошедшихъ и будущихъ. Государство есть живое единство всей народной жизни, во всемъ ея теченіи, почему въ немъ неразрывно связываются преданіе и прогрессъ, интересы прошедшаго съ интересами будущаго [6]).

Эта связь поколѣній выражается въ сочетаніи присущихъ каждому государству двухъ противоположныхъ элементовъ, юношескаго и старческаго. Государство строится по образцу семейства и представляетъ только расширенный типъ послѣдняго. Поэтому, основныя различія семейнаго быта, различія половъ и возрастовъ, повторяются и въ немъ. Юность является представителемъ будущаго, движенія, прогресса; старость, напротивъ, стоитъ за преданіе, за прочный порядокъ. Дѣло государственнаго человѣка примирить эти два противоположныя, но равно необходимыя направленія политической жизни. Въ высшемъ своемъ развитіи, они воплощаются въ особыхъ учрежденіяхъ. Въ древности, старики засѣдали въ отдѣльномъ собраніи. Въ новое время, представительство старческаго элемента ввѣряется уже не лицамъ, достигшимъ извѣстнаго возраста, а особымъ родамъ, изъ которыхъ образуется наслѣдственное дворянство. И это служитъ признакомъ высшаго развитія идеи: проти-

---

[1]) Die Elem. d. Staatsk. I, стр. 38—40, 51, 66—68.
[2]) Тамъ же, стр. 43 и слѣд.
[3]) Тамъ же, стр. 62 и слѣд.
[4]) Тамъ же, стр. 64, 75.
[5]) Тамъ же, стр. 152.
[6]) Тамъ же, стр. 84.

воположности легче примиряются, когда каждая изъ нихъ заключаетъ въ себѣ не только свои собственные элементы, но и часть другихъ. Высшимъ типомъ подобнаго устройства является англійская конституція, въ которой верхняя палата представляетъ элементъ старости, а нижняя элементъ юности [1]).

Съ другой стороны, государство должно изображать въ себѣ и другую противоположность семейнаго быта, противоположность мужскаго пола и женскаго, силы и нѣжности, строгости и мягкости, внѣшней, физической власти и внутренняго, духовнаго вліянія. Древній міръ пренебрегалъ послѣднимъ элементомъ. Античныя государства строились исключительно по типу послѣдовательности поколѣній; въ нихъ отеческая власть играла главную роль. Истинное понятіе о значеніи женщины родилось въ средніе вѣка; христіанство научило человѣка властвовать служа и полагать гордость въ смиреніи. Съ тѣхъ поръ, уваженіе къ слабому сдѣлалось однимъ изъ существеннѣйшихъ началъ политической жизни. Въ этомъ началѣ заключается равенство всѣхъ людей передъ Богомъ и уваженіе къ человѣку, какъ человѣку, не во имя внѣшнихъ преимуществъ, а во имя внутренняго, человѣческаго достоинства. Адамъ Мюллеръ считаетъ женскимъ элементомъ духовную, религіозную сторону политическаго быта, а также и охранительныя начала жизни, вслѣдствіе чего онъ представителемъ этого элемента признаетъ наслѣдственное дворянство, которое выше являлось представителемъ старости [2]). Невѣрное сравненіе государства съ семействомъ привело его къ фантастическимъ взглядамъ на строеніе политическаго организма. Впрочемъ эти взгляды не имѣютъ у него дальнѣйшаго примѣненія.

Гораздо важнѣе для государства другая, развиваемая Адамомъ Мюллеромъ противоположность, именно, противоположность права и пользы, хотя и эти начала онъ понимаетъ не совсѣмъ вѣрно и противопоставляетъ ихъ другъ другу произвольно. Подъ именемъ права онъ разумѣетъ законъ, опредѣляющій взаимныя отношенія людей, какъ людей, подъ именемъ пользы союзъ людей въ борьбѣ ихъ съ внѣшнею природою, что̀ составляетъ основаніе экономическаго быта. Въ правѣ, по его мнѣнію, выражается элементъ постоянства, ибо отношенія людей опредѣляются непреложнымъ закономъ, въ пользѣ, напротивъ, элементъ временной,

---

[1]) Die Elem. der Statsk I, 5 Vorles. стр. 125—142.

[2]) Тамъ же, стр. 142—154.

минутной нужды; первое обращено преимущественно къ прошедшему, послѣдняя къ будущему. Какъ понятія, эти начала исключаютъ другъ друга, но возведенныя въ идею, они примиряются. Право, какъ идея, не есть только отвлеченный законъ; это—живое начало, примѣняющееся къ времени и мѣсту, и органически развивающееся въ народной жизни. Различіе между естественнымъ правомъ и положительнымъ — чисто фиктивное. Положительное право представляетъ органическое развитіе естественнаго права, а естественное право ничто иное какъ духъ положительнаго права. Прилагаясь къ дѣйствительной жизни, общая идея права выражается въ развитіи народнаго права. Съ другой стороны, истинная польза — не минутная только, а постоянная; постоянство же она пріобрѣтаетъ, когда она становится общею или народною. Частная польза зависитъ отъ общей. Такимъ образомъ, въ государствѣ, какъ органическомъ единствѣ народной жизни, происходитъ примиреніе права и пользы. Оба начала составляютъ двѣ стороны одного и того же живаго единства [1]).

Тѣмъ не менѣе, каждое изъ нихъ образуетъ особую сферу человѣческихъ отношеній. Идея права заключаетъ въ себѣ противоположность закона и свободы. Каждое лице имѣетъ свою особенность, а вмѣстѣ и право проявлять эту особенность во всѣхъ своихъ жизненныхъ отношеніяхъ. Но эта свобода осталась бы мертвымъ началомъ, еслибы она не приходила въ столкновеніе съ свободою другихъ. Въ живомъ взаимнодѣйствіи личностей обозначается особенность каждой и вырабатывается общій, управляющій ими законъ. Въ этомъ отношеніи, законъ является произведеніемъ свободы и можетъ быть понятъ какъ заключенный между лицами договоръ. Но съ другой стороны, сама свобода является произведеніемъ закона. Свобода человѣка опредѣляется не только отношеніями его къ другимъ разсѣяннымъ лицамъ, но и отношеніемъ его къ тому постоянному, органическому цѣлому, котораго онъ состоитъ живымъ членомъ. Здѣсь опредѣляющимъ началомъ является высшій, господствующій надъ лицами законъ, въ которомъ выражаются постоянныя начала союза, выработанныя свободою предковъ. Съ этой точки зрѣнія, судья, которому предоставляется разрѣшеніе юридическихъ столкновеній, является посредникомъ и примирителемъ не только между спорящими сторонами, но и между свободою существующихъ лицъ и свободою пред-

---

[1]) Die Elem. der Staatsk. I, 3 Vorles.

ковъ, между закономъ, вырабатывающимся изъ столкновенія наличныхъ интересовъ, и закономъ, хранящимъ въ себѣ опытъ вѣковъ. Понятая такимъ образомъ, какъ живое начало, общая свобода заключаетъ въ себѣ свободу не только отдѣльныхъ единицъ, но и нравственныхъ лицъ, и отжившихъ поколѣній. Все, въ чемъ проявляется особенность человѣка, должно быть уважаемо. Поэтому, ничто такъ не противорѣчитъ свободѣ, какъ то равенство, которое провозглашается революціонными ученіями. Здѣсь сглаживается особенность каждаго, и всѣ подводятся подъ одинъ уровень. Все, чего можно требовать въ обществѣ, это то, чтобы не подавлялась ничья свобода, чтобы особенность каждаго могла проявиться; но такъ какъ особенности людей не равны, то и проявленіе ихъ должно быть неравное. Эта живая идея свободы всего лучше выразилась въ англійской конституціи, которая и въ этомъ отношеніи можетъ служить образцомъ для всѣхъ другихъ [1]).

Заключающееся въ идеѣ права взаимнодѣйствіе двухъ противоположныхъ началъ, личнаго и общаго, Адамъ Мюллеръ проводитъ по всѣмъ юридическимъ сферамъ. Онъ видитъ въ немъ сущность какъ частнаго права, такъ и государственнаго и международнаго. Частное право обнимаетъ собою отношенія собственности. Повидимому, между лицемъ и вещью нѣтъ живаго взаимнодѣйствія; обыкновенно вещь понимается, какъ нѣчто мертвое, которымъ лице можетъ пользоваться по своему произволу. Но и тутъ живое начало ведетъ къ иному воззрѣнію. Вещь имѣетъ значеніе, на сколько она служитъ лицу и отражаетъ на себѣ его жизнь. Въ вещахъ, полученныхъ нами отъ предшествующихъ поколѣній, выражается ихъ свобода, которая поэтому должна быть уважаема. Только мертвый взглядъ на собственность, господствующій преимущественно въ римскомъ правѣ, видитъ въ вещахъ достояніе разсѣянныхъ, наличныхъ единицъ; живой взглядъ, который выработался особенно въ средніе вѣка, смотритъ на вещи, какъ на достояніе всѣхъ слѣдующихъ другъ за другомъ поколѣній, а на лица, какъ на временныхъ обладателей, владѣющихъ только на правѣ пользованія. Отсюда средневѣковыя формы собственности, охраняющія ее отъ произвольнаго расточенія, лены, маіораты, фидеикоммиссы, формы, въ которыхъ выражается высшая идея права. Съ этой точки зрѣнія, между вещами и лицами

---

[1]) Die Elem. der Staatsk. I, 6, 7 Vorles.

нѣтъ существеннаго различія. Вещь сама есть лице, и съ нею слѣдуетъ обходиться, какъ съ таковымъ [1]).

Таже противоположность жизненныхъ началъ является и въ государственномъ правѣ. Здѣсь она выражается въ сословномъ различіи, которое составляетъ основаніе всего государственнаго быта. Представителемъ общаго начала, постоянныхъ элементовъ жизни, является дворянство. Въ немъ воплощается духовное наслѣдіе предковъ; оно хранитъ преданія и законъ. Съ нимъ, поэтому, неразлучно связаны средневѣковыя формы собственности. Но это высшее, существенное значеніе дворянскаго сословія можетъ исказиться. Какъ скоро дворянство перестаетъ смотрѣть на себя, какъ на хранителя постоянныхъ элементовъ жизни, а видитъ въ себѣ только собраніе лицъ, пользующихся извѣстными привилегіями, такъ оно теряетъ настоящій свой смыслъ. Идея превращается въ понятіе; живая форма становится мертвымъ наростомъ. Въ противоположность дворянству, мѣщанство представляетъ идею личной свободы. Наконецъ, верховная власть является высшимъ судьею и примирителемъ между этими двумя крайностями, на которыя разбивается общество. Живое объединеніе можетъ производиться только живымъ лицемъ. Отсюда преимущество монархическаго правленія передъ республиканскимъ, въ которомъ верховная власть присвоивается мертвому закону, а потому происходитъ безпрерывное колебаніе между противоположными началами, безъ высшаго, примиряющаго единства. Однако и монархическое начало не должно быть чуждо республиканскаго элемента. Вездѣ единство должно сочетаться съ раздѣленіемъ; высшее примиреніе проистекаетъ изъ борьбы противоположностей. Отсюда важное значеніе представительныхъ учрежденій. Передъ лицемъ монарха должна происходить живая борьба сословныхъ элементовъ; изъ нея только можетъ вырабатываться высшій, примиряющій законъ. Но всѣ искусственныя ограниченія и раздѣленія власти составляютъ опять таки мертвыя формулы, подъ которыя стараются подвести вѣчно движущееся содержаніе жизни. Учрежденія, уничтожающія единство власти, которое вытекаетъ изъ стремленія членовъ къ единому, живому центру, сами себя разрушаютъ. Органическій законъ можетъ быть только плодомъ живой борьбы между властью и ея границами [2]).

---

[1]) Die Elem. der Staatsk. I, 8 Vorles.

[2]) Тамъ же, 9 Vorles.

Наконецъ, таже плодотворная борьба повторяется и въ международномъ правѣ въ видѣ отношеній отдѣльныхъ государствъ. Органическая природа государства и необходимость постояннаго, живаго взаимнодѣйствія между центромъ и окружностью не дозволяютъ ему расширяться безмѣрно. Всемірная монархія остается чистою химерою. Поэтому, идея права воплощается въ отдѣльныхъ политическихъ тѣлахъ, изъ которыхъ каждое имѣетъ свою особенность и своимъ способомъ выражаетъ общее начало [1]). Въ этомъ состоитъ значеніе народностей. Народъ не есть собраніе преходящихъ лицъ, случайно сопоставленныхъ на извѣстномъ пространствѣ; онъ представляетъ собою высокое общеніе прошедшихъ, настоящихъ и будущихъ поколѣній, связанныхъ великою внутреннею связью на жизнь и на смерть, общеніе, въ которомъ каждый членъ ручается за цѣлый союзъ и въ свою очередь обезпечивается всѣмъ союзомъ во всемъ своемъ существованіи. Это безсмертное общеніе выражается въ общемъ языкѣ, въ общихъ нравахъ и законахъ, въ вѣковыхъ учрежденіяхъ, въ выдающихся родахъ, которыми связываются историческія времена, наконецъ, въ одномъ центральномъ родѣ, стоящемъ во главѣ государства [2]). Однако, не всякій народъ способенъ образовать изъ себя органическое государство. Для этого нужно извѣстное сочетаніе разнообразныхъ элементовъ, которое одно можетъ дать политическому тѣлу органическій характеръ. Есть государства съ одностороннимъ отпечаткомъ, болѣе похожія на массы, нежели на организмы. Только истинно органическія государства являются своеобразными воплощеніями идеи права и играютъ всемірно-историческую роль [3]). Но для этого опять таки необходимо живое между ними взаимнодѣйствіе, необходима борьба. Государство, которое обособляется и погружается въ покой, тѣмъ самымъ превращается въ мертвое тѣло. Замкнутое торговое государство такая же химера, какъ и всемірная монархія. Отсюда великое значеніе войны въ исторической жизни народовъ. Война приводитъ въ движеніе всѣ застоявшіеся элементы народной жизни; она выводитъ людей изъ эгоистическаго обособленія и вселяетъ въ нихъ стремленіе къ охраненію цѣлаго, которому они должны жертвовать всѣмъ своимъ достояніемъ и самою жизнью. Въ войнѣ народъ познаетъ свои силы; въ столк-

---

[1]) Die Elem. der Staatsk. I, 10 Vorles. стр. 271—72, 283.

[2]) Тамъ же, стр. 204.

[3]) Тамъ же, стр. 272—277.

новеніяхъ съ другими вырабатывается особенность каждаго. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, въ этомъ живомъ, воинственномъ общеніи народовъ развивается общая идея права, которая у каждаго получаетъ свой особенный характеръ. Патріотизмъ и космополитизмъ—не исключающія другъ друга начала, а живыя противоположности, изъ взаимнодѣйствія которыхъ проистекаетъ все историческое движеніе человѣчества [1]).

Въ этомъ процессѣ, представителями разнообразія и свободы являются отдѣльныя историческія государства; но гдѣ же представитель общаго элемента? Въ средніе вѣка, эту роль играла церковь; христіанство было великимъ объединяющимъ началомъ средневѣковой жизни. Съ реформаціею, это единство рушилось. Но пока въ сердцахъ сохранялась еще вѣра, внушавшая человѣку чувства безкорыстнаго самопожертвованія на общую пользу, мѣсто религіи могла еще заступить живая идея права. Съ тѣхъ же поръ какъ вѣра ослабѣла, самая идея права превратилась въ мертвое понятіе. Вмѣсто живаго общенія народовъ явилась система механическаго равновѣсія государствъ, вмѣсто развитія народныхъ особенностей ариѳметическій расчетъ, въ силу котораго государства дѣлятся по числу душъ, и каждый правитель старается пріобрѣсти ихъ какъ можно болѣе. Такое положеніе вещей должно было нести съ собою свою кару. Снова явилось стремленіе къ всемірной монархіи, угрожающее существованію всѣхъ. Сила обстоятельствъ заставляетъ каждый народъ одуматься и войти въ себя. Единственнымъ исходомъ изъ настоящаго положенія можетъ быть возвращеніе къ потерянному единству. Одна вѣра можетъ вывести народы на истинный путь, превративши опять мертвое понятіе въ живую идею. Изслѣдованіе началъ права окончательно приводитъ насъ къ религіи [2]).

Этимъ завершается юридическая теорія Адама Мюллера, теорія, которой нельзя отказать въ талантливомъ и блестящемъ построеніи. Мысли и пріемы идеалистической философіи обращаются здѣсь на служеніе средневѣковой, нравственно-религіозной идеѣ. Но такъ какъ эти два направленія въ существѣ своемъ не сходятся, то въ этомъ построеніи, не смотря на нѣкоторыя вѣрно подхваченныя черты, оказывается много поверхностнаго и произвольнаго.

---

[1]) Die Elem. der Staatsk. I, 4 Vorles.

[2]) Тамъ же, 10 Vorles. стр. 293 и слѣд.

Прежде всего, идея государства расширяется безмѣрно. Оно обнимаетъ собою всю народную жизнь, безъ различія частной сферы и общественной, теоретической и практической. Самая наука входитъ въ его составъ. Но такое противорѣчащее существу дѣла растяженіе понятія всего менѣе согласуется съ средневѣковымъ воззрѣніемъ. Если государство представляетъ всеобщій синтезъ, идею всѣхъ идей, то оно заключаетъ въ себѣ и религію, какъ существенный элементъ народной жизни. Съ этой точки зрѣнія, религія, какъ частный элементъ, подчиняется государству, какъ цѣлому, а не наоборотъ. Между тѣмъ, Адамъ Мюллеръ весьма далекъ отъ такого вывода.

Послѣдствіемъ этого взгляда является далѣе то, что одни и тѣже начала прилагаются безразлично ко всѣмъ сферамъ человѣческой жизни. Всюду проповѣдуется живое, органическое взаимнодѣйствіе общаго и частнаго, постоянно однако съ преобладаніемъ общаго начала. Между тѣмъ, идея органической связи частей далеко не вездѣ имѣетъ одинакое приложеніе. Въ области частнаго права, основнымъ элементомъ является не органическій союзъ, а отдѣльная личность съ своею особенною сферою отношеній. Поэтому, здѣсь вполнѣ умѣстны тѣ римскія понятія о собственности, противъ которыхъ ратуетъ Адамъ Мюллеръ. Тотъ взглядъ на собственность, которымъ онъ старается ихъ замѣнить, носитъ на себѣ совершенно фантастическій характеръ. Вещь невозможно поставить на одну доску съ лицемъ. Вещь потому и есть вещь, что она всегда средство, а не цѣль, тогда какъ лице, въ какомъ бы оно ни находилось подчиненіи, всегда остается самостоятельною цѣлью. О справедливости можно говорить только въ отношеніи къ лицамъ, а не къ вещамъ. По теоріи Адама Мюллера выходитъ, что не вещь прикрѣпляется къ лицу, а лице къ вещи, что́ противорѣчитъ существу обоихъ. Если вмѣстѣ съ нимъ признать неотчуждаемость семейнаго имущества за великій образецъ, по которому должна строиться вся система собственности, если всякое лице должно видѣть въ себѣ только временнаго обладателя общаго достоянія [1]), то это поведетъ къ уничтоженію и собственности, и свободы и личности. Самъ Адамъ Мюллеръ въ другомъ мѣстѣ признаетъ и въ имущественной сферѣ необходимость постояннаго взаимнодѣйствія двухъ противоположныхъ элементовъ, неподвижнаго и подвижнаго [2]). Но послѣдній, по существу дѣла, является здѣсь преоб-

[1]) Die Elem. d. Staatsk. I, стр. 226, 228.

[2]) Тамъ же, II, стр. 129.

ладающимъ. Свобода собственности составляетъ основное правило, а ея ограниченія представляются только какъ исключенія, проистекающія главнымъ образомъ изъ вліянія другихъ жизненныхъ элементовъ. Адамъ Мюллеръ вѣрно указалъ на значеніе неотчуждаемыхъ родовыхъ имѣній, какъ носителей преданія, воли отцовъ, постоянныхъ началъ жизни; но именно въ учрежденіяхъ этого рода собственность теряетъ настоящій свой характеръ; она обращается въ служеніе политикѣ.

Точно также произвольно и поставленіе средневѣковаго сословнаго быта въ основаніе всего государственнаго устройства. Адамъ Мюллеръ и тутъ вѣрно понялъ значеніе аристократическаго элемента, какъ хранителя преданій и закона; онъ хорошо подмѣтилъ и самое искаженіе этого элемента вслѣдствіе преобладанія своекорыстныхъ цѣлей надъ общественнымъ служеніемъ. Но онъ упустилъ изъ виду, что именно сословная раздѣльность и привилегированное положеніе, мѣшая свободному передвиженію элементовъ, ведутъ къ тому, что онъ называетъ превращеніемъ идеи въ понятіе. Тутъ оказывается у него полный недостатокъ, какъ основательнаго историческаго изученія предмета, такъ и юридической его разработки. Ограничиваясь общими мѣстами, можно приписать какое угодно значеніе извѣстному учрежденію; основательная обработка требуетъ, чтобы было указано, какое именно юридическое устройство соотвѣтствуетъ идеѣ, а этого Адамъ Мюллеръ не сдѣлалъ. Тѣмъ же недостаткомъ страдаетъ и воззрѣніе его на образы правленія. Онъ вѣрно указалъ на значеніе монарха, какъ живаго посредника между противоположными элементами общества, но разсужденія его объ отношеніяхъ монарха къ народному представительству заключаютъ въ себѣ только фразы, въ которыхъ трудно отыскать какой либо смыслъ. Когда онъ отвергаетъ искусственныя опредѣленія правъ и обязанностей и требуетъ замѣны ихъ живымъ взаимнодѣйствіемъ между властью и ея границами, невозможно понять, чего именно онъ хочетъ. Англійская конституція, которую онъ выставляетъ образцомъ, отнюдь не пренебрегаетъ формальными опредѣленіями границъ власти.

Наконецъ, въ области международнаго права, Адамъ Мюллеръ превосходно понялъ историческую и политическую роль народности, а равно и значеніе войны для жизни государствъ; но онъ опять смѣшиваетъ разнородныя начала, когда онъ хочетъ сдѣлать церковь высшею посредницею между независимыми державами. Средневѣковая роль церкви именно потому и не могла удержаться, что она не соотвѣтствовала истин-

ному существу государства. Въ дѣйствительности, тутъ не было примиренія противоположныхъ началъ, а была постоянная борьба, которая еще до реформаціи привела къ полной независимости свѣтской власти. Послѣдовавшее же затѣмъ распаденіе церквей, которое явилось плодомъ свободы совѣсти и мысли, представляетъ неодолимую преграду всѣмъ идеализирующимъ требованіямъ подобнаго рода. Однимъ словомъ, органическое воззрѣніе на государство, вѣрное въ своемъ существѣ, прилагается Адамомъ Мюллеромъ безъ достаточнаго разбора различныхъ жизненныхъ сферъ и обращается имъ въ служеніе предвзятой идеѣ.

Еще менѣе удачно приложеніе этого воззрѣнія къ другой сторонѣ государственной жизни, къ области экономической. Признавая вполнѣ заслугу Адама Смита, какъ основателя современной политической экономіи, Адамъ Мюллеръ упрекаетъ его въ томъ, что онъ взялъ одну только и притомъ низшую сторону экономической жизни, вслѣдствіе чего его теорія остается не національною и непрактическою [1]). Въ отличіе отъ этой индивидуалистической точки зрѣнія, Адамъ Мюллеръ частному богатству противополагаетъ народное богатство, отъ котораго, по его мнѣнію, зависитъ первое, и которое состоитъ не въ суммѣ частныхъ имуществъ, а главнымъ образомъ въ поднятіи силы цѣлаго [2]). Точно также частной промышленной свободѣ противополагается національная свобода, выражающаяся въ законѣ и обезпечивающая первую [3]). И тутъ государственный человѣкъ долженъ явиться посредникомъ между противоположными стремленіями, которыя сводятся имъ къ высшему единству. Поэтому, политическое искусство должно проникать всюду и все направлять къ единой цѣли [4]). Всѣмъ частнымъ хозяйствамъ оно должно сообщать законъ постоянства и тѣмъ давать имъ обезпеченіе [5]). Въ государствѣ, говоритъ Адамъ Мюллеръ, не должны быть терпимы иныя начала, кромѣ началъ политическаго искусства. Въ этомъ духѣ всякій гражданинъ долженъ и желать и потреблять [6]). Съ другой стороны однако, Адамъ Мюллеръ отвергаетъ и прежніе пріемы меркантильной си-

---

[1]) Die Elem. der Staatsk. II, стр. 223.
[2]) Тамъ же, II, стр. 202.
[3]) Тамъ же, III. стр. 123, 211, 215.
[4]) Тамъ же, III, стр. 204—205.
[5]) Тамъ же, III, стр. 4.
[6]) Тамъ же, II, стр. 234.

стемы. Если задача государственнаго человѣка не ограничивается предоставленіемъ промышленныхъ производствъ собственному ихъ теченію, съ тѣмъ чтобы они сами собою приходили въ равновѣсіе, то еще менѣе она заключается въ томъ, чтобы государство само становилась во главѣ промышленныхъ предпріятій и каждому производству назначало опредѣленныя границы. Государственный человѣкъ долженъ быть только живымъ и безпристрастнымъ посредникомъ между различными отраслями промышленности, оказывая помощь слабымъ, и вообще, оживляя и организуя внутреннее взаимнодѣйствіе экономическихъ элементовъ [1]). Очевидно, что и тутъ общія фразы замѣняютъ обстоятельное изслѣдованіе предмета.

Изъ внутренняго противоположенія экономическихъ элементовъ Адамъ Мюллеръ выводитъ различіе сословій, которое прежде разсматривалось имъ съ чисто политической точки зрѣнія. Основная противоположность природы и человѣка, или земли и труда, ведетъ къ противоположенію дворянства и горожанъ. Посредникомъ между обоими является капиталъ, который ничто иное какъ накопленный трудъ, наслѣдіе вѣковъ. Но самый капиталъ разбивается на два элемента, на капиталъ физическій и духовный. Представителемъ перваго Адамъ Мюллеръ считаетъ купечество, представителемъ втораго духовенство. Въ средніе вѣка преобладало послѣднее. Адамъ Мюллеръ увѣряетъ, что къ нему примыкало и купечество, ибо ярмарки основывались около церквей и монастырей. Въ новое время, напротивъ, преобладающимъ сталъ физическій капиталъ, что̀ повело къ всеобщему разложенію общественнаго быта. Лѣкарствомъ противъ этого зла можетъ быть только возвращеніе къ утраченному духовному наслѣдію, то есть, возстановленіе духовенства и религіи въ ихъ прежнемъ значеніи [2]).

Такимъ образомъ, разсмотрѣніе обѣихъ сторонъ государственной жизни приводитъ насъ къ религіи. Не отвлеченное, мертвое понятіе, говоритъ Адамъ Мюллеръ, а живая вѣра, проникающая всѣ сердца, одна способна соединить людей въ единое цѣлое [3]). Религія имѣетъ значеніе не для одной частной жизни, но и для общественной. Связующимъ началомъ въ обществѣ является добровольная жертва на общую пользу, а жертва

---

[1]) Die Elem. der Staatsk. III, стр. 122—123.

[2]) Тамъ же, III, 25, 26 Vorles.

[3]) Тамъ же, стр. 227, 230—32.

есть именно та идея, на которой основаны всѣ религіи. Указывая человѣку на загробную цѣль и на присутствіе въ жизни вѣчныхъ началъ, религія возвышаетъ его надъ мимолетными наслажденіями и дѣлаетъ его способнымъ пожертвовать всѣмъ для будущихъ, невидимыхъ благъ. Но всѣ древнія религіи носили мѣстный характеръ. Одно христіанство, которое заключаетъ въ себѣ идею всеобъемлющей любви, имѣетъ общечеловѣческое значеніе и можетъ соединить всѣ народы. Христосъ представилъ собою всемірную жертву, приносимую за всѣхъ людей. Онъ одинъ поэтому можетъ служить посредникомъ между всѣми народами [1]). Отсюда великое значеніе церкви для государства. Церковь есть форма всѣхъ формъ [2]). Ограничивать ея значеніе одною частною жизнью значитъ искажать истинное ея существо. Христосъ умеръ не для отдѣльныхъ только лицъ, но и для государствъ [3]). Еще менѣе можно допустить ограниченіе христіанства однимъ нравственнымъ кодексомъ. Сами по себѣ взятыя, нравственныя правила представляютъ лишь мертвыя понятія, неспособныя подвинуть людей на высшія дѣла. Только въ живомъ лицѣ Христа воплощается живая идея любви [4]).

Такъ именно было понято значеніе христіанства въ средніе вѣка. Церковь была связующимъ элементомъ человѣческихъ обществъ. Отдѣльныя народности выражали собою переводъ на мѣстные языки общехристіанскихъ началъ [5]). Но со временъ реформаціи произошло раздѣленіе. Протестантизмъ оторвался отъ общаго корня и принялъ въ себя только отвлеченное начало свободы. Съ своей стороны, католицизмъ, отдѣльный отъ протестантизма, представляетъ окаменѣлую вѣру, безъ внутренняго движенія. Только сочетаніе этихъ двухъ противоположныхъ элементовъ религіозной жизни можетъ возвратить церкви ея живое единство и истинное ея значеніе [6]). Съ этимъ вмѣстѣ и государство должно очиститься отъ тѣхъ языческихъ понятій и учрежденій, которыя вторглись въ него въ новое время, и которыя несовмѣстны съ христіанскими началами [7]). Этимъ возрожденіемъ религіозныхъ идей должно приготовиться то великое общеніе народовъ, которое совершится въ будущемъ.

---

[1]) Die Elem. der Staatsk. III, стр. 275—290.
[2]) Тамъ же, стр. 312.
[3]) Тамъ же, стр. 246.
[4]) Тамъ же, стр. 318.
[5]) Тамъ же, стр. 228—29.
[6]) Тамъ же, стр. 313.
[7]) Тамъ же, стр. 315.

Адамъ Мюллеръ старается построить всю исторію человѣчества на основаніи этого взгляда. Въ древности онъ видитъ развитіе одной частной жизни. Въ средніе вѣка, съ появленіемъ отдѣльныхъ народностей, идея государства получаетъ свое истинное значеніе. Наконецъ, въ будущемъ долженъ образоваться союзъ всѣхъ народовъ подъ высшимъ руководствомъ христіанской церкви. Но для того чтобы могло совершиться это объединеніе, чтобы государства подчинились высшему началу, необходимо, чтобы весь современный государственный строй разложился и подвергся опасности. Это одно можетъ заставить людей уразумѣть всю непрочность временныхъ благъ и ухватиться за вѣчную идею, которая одна способна вывести ихъ на путь спасенія. Таковъ именно характеръ настоящаго времени [1]).

Едва ли нужно объяснять, что этотъ историческій взглядъ находится въ полномъ противорѣчіи съ фактами. Въ древнемъ мірѣ преобладала именно идея государства, а не частная жизнь. Въ средніе вѣка, напротивъ, частныя отношенія заслоняли собою государственныя начала. Когда Адамъ Мюллеръ утверждаетъ, что преданность лица общему дѣлу была внесена въ міръ христіанствомъ и ничѣмъ инымъ [2]), то вся исторія цвѣтущихъ временъ Греціи и Рима вопіетъ противъ подобнаго положенія. Точно также, когда онъ въ средневѣковомъ бытѣ видитъ изящное равновѣсіе закона и свободы, которое онъ приписываетъ вліянію христіанскихъ идей [3]), то это опять ничто иное какъ произвольная фантазія. Христіанствомъ, безъ сомнѣнія, было развито общечеловѣческое начало, и церковь, въ средніе вѣка, являлась его представителемъ; но именно та политическая роль, которую она играла въ то время, вовсе не соотвѣтствовала истинному ея назначенію, почему результатомъ ея дѣятельности было не примиреніе, а борьба съ свѣтскою властью. Какъ нравственно религіозный союзъ, церковь съ одной стороны обширнѣе государства: она даетъ вѣрующимъ извѣстное міросозерцаніе, чего не можетъ сдѣлать политическая власть; она прямо дѣйствуетъ на совѣсть, которая опять таки ускользаетъ отъ вліянія государства. Церковь не ограничивается и предѣлами отечества; она связываетъ человѣка со всѣмъ мірозданіемъ. Но съ другой стороны, воплощая въ себѣ одно отвлеченно

---

[1]) Die Elem. der Staatsk. III, 34 Vorles, стр. 247 и слѣд.
[2]) Тамъ же, II, стр. 88.
[3]) Тамъ же, II, стр. 99.

нравственное начало, она остается чуждою другому необходимому элементу общественной жизни, элементу юридическому, принудительному, который составляетъ существенную сторону всѣхъ государственныхъ отношеній. Поэтому, церковь никогда не можетъ служить связью между государствами. Въ гражданскомъ отношеніи, на сколько она соприкасается съ юридическимъ элементомъ, она, напротивъ, сама подчиняется политической власти. Какъ высшее сочетаніе противоположныхъ началъ, нравственнаго и юридическаго, государство есть верховный союзъ на землѣ. Надъ нимъ властвуетъ только всемірная исторія.

Отсюда ясно, что идеализмъ, какъ сочетаніе противоположностей, въ существѣ своемъ противорѣчитъ нравственно-религіозному міросозерцанію, поставляющему церковь во главѣ всѣхъ общественныхъ союзовъ. Этимъ противорѣчіемъ страдаетъ вся теорія Адама Мюллера. Съ одной стороны, органическое воззрѣніе на общественные союзы ведетъ къ тому, что государство является у него идеею всѣхъ идей, съ другой стороны, нравственно-религіозное воззрѣніе ведетъ къ тому, что церковь признается формою всѣхъ формъ. Ясно, что на этомъ нельзя было остановиться; въ этой системѣ, церковный элементъ окончательно долженъ былъ взять верхъ надъ государственнымъ. Дѣйствительно, въ позднѣйшій періодъ своей дѣятельности, Адамъ Мюллеръ болѣе и болѣе склоняется на сторону церкви. Въ небольшомъ сочиненіи, изданномъ въ 1819 году подъ заглавіемъ: *О необходимости богословской основы для совокупной политической науки* (Von der Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage für die gesammte Staatswissenschaft), органическій взглядъ на государство отодвигается уже на задній планъ, а богословскія начала выступаютъ во всей своей рѣзкости.

Адамъ Мюллеръ и тутъ ищетъ примиренія противоположностей; но онъ считаетъ невозможнымъ достигнуть этого примиренія иначе, какъ черезъ положительную религію. Разумъ, говоритъ онъ, хочетъ отъ условнаго возвыситься къ безусловному путемъ отвлеченія; но отвлеченіе даетъ только пустые призраки, лишенные научнаго значенія. Всякій познаваемый предметъ дѣйствительно имѣетъ свой первообразъ, свою идею, но эти идеи принадлежатъ не къ области знанія, а къ области вѣры. Онѣ получаются откровеніемъ. Сюда принадлежитъ и идея государства. Первообразъ его—царство Божіе, о которомъ говоритъ намъ Св. Писаніе, и къ которому мы никакъ не подойдемъ путемъ отвлеченія

отъ настоящихъ жизненныхъ условій [1]). Адамъ Мюллеръ ссылается на собственный примѣръ, въ доказательство тщеты самыхъ добросовѣстныхъ человѣческихъ усилій въ изслѣдованіи политическихъ началъ естественнымъ умомъ [2]). Развиваемую же имъ нынѣ идею государства онъ объявляетъ почерпнутою изъ высшаго источника [3]).

Такимъ образомъ, прежнее, выработанное наукою понятіе о государствѣ устраняется, какъ праздная мечта и пустое отвлеченіе [4]). Адамъ Мюллеръ мимоходомъ называетъ еще государство организмомъ, но это только остатки старой привычки. Истинный организмъ, говоритъ онъ, является организованнымъ до мельчайшихъ подробностей и состоитъ изъ множества самостоятельныхъ органовъ, чего мы въ новыхъ государствахъ не видимъ [5]).

По существу своему, государство не есть цѣльное тѣло, безусловно владычествующее надъ своими членами. Какъ выражаетъ самое слово (status, Staat), оно ничто иное какъ извѣстное *состояніе* человѣка, и притомъ двоякое: состояніе владычества и состояніе подчиненія. Въ отношеніи къ другимъ, подобнымъ себѣ людямъ, человѣкъ является подчиненнымъ членомъ состоянія или государства; въ отношеніи же къ принадлежащимъ ему вещамъ и подчиненнымъ ему лицамъ, онъ является главою состоянія или государства. Такимъ образомъ, онъ составляетъ государство въ государствѣ [6]). Отсюда ясно, что государственное право не отличается отъ частнаго. Разница между ними заключается только въ размѣрѣ, а не въ существѣ отношеній. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ выражается сочетаніе двухъ, означенныхъ выше состояній человѣка [7]).

Какимъ образомъ мирятся между собою эти противоположности? Въ качествѣ главы государства или домохозяина, человѣкъ свободенъ, но единственно на столько, на сколько онъ хорошо правитъ своимъ домомъ, соблюдая требованія справедливости, уважая права и интересы всѣхъ его членовъ и частей. Управляя подчиненными, онъ имъ служитъ, и только черезъ это онъ въ отношеніи къ постороннимъ является свободнымъ

---

[1]) Von der Nothwend. etc. стр. 5—7.
[2]) Тамъ же, стр. 11.
[3]) Тамъ же, стр. 10.
[4]) Тамъ же, стр. 15.
[5]) Тамъ же, стр. 16.
[6]) Тамъ же, стр. 1—3.
[7]) Тамъ же, стр. 14, 15, 23.

домовладыкою. Точно также и въ качествѣ члена государства, онъ съ одной стороны подчиненъ, а съ другой стороны имѣетъ права, которыя даются ему именно для исполненія налагаемыхъ на него обязанностей. Слѣдовательно, права и обязанности неразрывно связаны другъ съ другомъ: человѣкъ свободенъ, на сколько онъ повинуется, и подчиненъ, на сколько онъ свободенъ. Въ этомъ состоитъ примиреніе противоположныхъ началъ, примиреніе, которое однако, по мнѣнію Адама Мюллера, никакъ не можетъ быть постигнуто естественнымъ разумомъ, ибо естественный человѣкъ, испорченный гордостью и любостяжаніемъ, никогда не пойметъ, что повиновеніе составляетъ условіе владычества, а подчиненіе—выраженіе человѣческаго достоинства. Только высшее откровеніе раскрываетъ намъ эту тайну [1]). Предоставленный себѣ, человѣкъ раздирается между двумя противоположными отношеніями, которыя находятся въ вѣчной борьбѣ между собою. Эти отношенія примиряются только третьимъ, высшимъ отношеніемъ къ живому, всеобъемлющему Богу, какъ предмету любви [2]).

Этотъ выводъ заключаетъ въ себѣ всю сущность новой теоріи Адама Мюллера. Между тѣмъ какъ прежде, идеи являлись у него плодомъ разумнаго сознанія, а религія только завершала собою идеальное зданіе, теперь всѣ идеи относятся къ области вѣры; разумъ же объявляется неспособнымъ къ постиженію первообразовъ вещей и къ примиренію противоположныхъ началъ бытія. Такое положеніе остается однако чисто голословнымъ; доказательствъ никакихъ не представлено. Да и представить ихъ не было возможности, ибо очевидно, что данная свыше идея можетъ быть для насъ понятна, только если она разумна, то есть, если она совпадаетъ съ требованіями разума. Такъ, въ политической области, естественному разуму совершенно понятно соотвѣтствіе правъ и обязанностей и необходимость подчиненія для сохраненія свободы. Чтобы доказать эту истину, вовсе не нужно прибѣгать къ откровенію. Но дѣло въ томъ, что Адаму Мюллеру потребовалось совсѣмъ другое. Онъ хотѣлъ доказать, что свобода состоитъ *единственно* въ подчиненіи, сила въ страданіи, величіе въ униженіи. Этого онъ, конечно, путемъ естественнаго разума вывести не могъ; тутъ необходимо было прибѣгнуть къ вѣрѣ. Но этимъ искажается истинное существо предмета: на государство переносят-

---

[1]) Von d. Nothwend. etc. стр. 9—11.

[2]) Тамъ же, стр. 14.

ся вовсе не прилагающіяся къ нему начала христіанскаго самоотреченія. Вмѣсто требуемой взаимности правъ и обязанностей, является одностороннее нравственное начало, въ самомъ крайнемъ своемъ отвлеченіи. Мы увидимъ это еще яснѣе изъ дальнѣйшаго разбора ученія Мюллера.

Къ началамъ подчиненія и свободы Адамъ Мюллеръ приводитъ и присущую государству коренную противоположность между правомъ и пользою. Правомъ, по его понятію, называется существующее положеніе вещей, которому человѣкъ подчиняется въ силу необходимости. По естественному закону, въ обществѣ властвуетъ сильнѣйшій. Всякая попытка освободиться отъ этого закона оказывается тщетною и ведетъ только къ новому, худшему подчиненію. Отсюда ясно, что естественнаго права, отличнаго отъ положительнаго, вовсе нѣтъ; существуетъ только положительное право, которое должно быть уважаемо, именно потому что оно есть [1]). Между тѣмъ, чувство человѣческой свободы возмущается противъ такого порабощенія. Кромѣ права, есть еще и польза, кромѣ охраненія прошедшаго, забота о будущемъ. Но естественный разумъ не въ состояніи примирить эти противоположныя начала; предоставленныя себѣ, они находятся въ вѣчной борьбѣ, изъ которой нѣтъ исхода. Отсюда ожесточенная вражда либераловъ, признающихъ одинъ прогрессъ, и крайнихъ консерваторовъ, не допускающихъ ни малѣйшей перемѣны въ существующемъ порядкѣ [2]).

Примиреніе возможно только путемъ религіи, черезъ непосредственное вмѣшательство Божества въ дѣла человѣческія. Богъ есть вмѣстѣ и владыка, управляющій міромъ посредствомъ неотразимаго закона справедливости, и отецъ, заботящійся о своихъ дѣтяхъ [3]). Въ юридическомъ отношеніи, отъ него истекаетъ тотъ порядокъ, которому человѣкъ обязанъ повиноваться. Онъ назначаетъ каждому подобающее ему мѣсто, а вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ ему и принадлежащую ему долю свободы. Истинная свобода состоитъ не въ правѣ мѣнять по произволу свое состояніе, а въ правѣ охранять данное человѣку состояніе [4]). Въ экономическомъ же отношеніи, человѣкъ точно также обреченъ на служеніе, то есть, на трудъ, отъ котораго онъ не можетъ избавиться никакими усиліями. Но

---

[1]) Von der Nothwend. etc. стр. 12, 13.
[2]) Тамъ же, стр. 13, 14, 22—29.
[3]) Тамъ же, стр. 29—30.
[4]) Тамъ же, стр. 24, 34—35, 44.

этотъ трудъ долженъ быть добровольный; добровольнымъ же онъ можетъ быть только тамъ, гдѣ есть любовь къ дѣлу, облагороживающая всякое занятіе, а любовь къ тому или другому дѣлу, въ свою очередь, зависитъ отъ общей любви къ главному предмету и главной цѣли человѣческихъ стремленій [1]).

Такимъ образомъ, изъ окружающихъ человѣка противорѣчій есть только одинъ исходъ: свободно подчиняться установленному порядку, терпѣть и любить то положеніе, то дѣло, того господина, къ которымъ человѣкъ прикрѣпленъ волею Божьею. Какъ бы ни тяжело было твое положеніе въ мірѣ, говоритъ Адамъ Мюллеръ, научись любить его, какъ божественное велѣніе, ради Бога, и всякая тяжесть исчезнетъ. Ты становишься свободнымъ съ первымъ чувствомъ смиренія и покорности; ты становишься лицемъ, какъ скоро дѣлаешься вещью Божьею [2]). Главное употребленіе, которое человѣкъ можетъ сдѣлать изъ своей свободы, состоитъ въ повиновеніи [3]).

Съ этой точки зрѣнія, Адамъ Мюллеръ объявляетъ праздными пререканіями всѣ конституціонные споры нашего времени. Существенно въ нихъ только требованіе извѣстнаго равновѣсія власти и подчиненія, ибо теорія княжескаго полновластія опять таки ничто иное какъ пустая мечта, истекающая изъ понятія объ абсолютномъ государствѣ. Но искомое равновѣсіе должно быть установлено не въ однихъ только общихъ государственныхъ учрежденіяхъ, а прежде всего въ тѣхъ мелкихъ союзахъ, которые входятъ въ составъ политическаго тѣла. Каждое лице должно быть признано, съ одной стороны, членомъ, съ другой стороны, главою государства. Всѣ образы правленія хороши, если они основаны на этомъ началѣ. Такой порядокъ не можетъ однако быть установленъ дѣйствіемъ естественнаго разума и собственными усиліями человѣка. Единственная его гарантія лежитъ въ религіи, а потому возвращеніе къ религіи составляетъ самое существенное требованіе политической жизни [4]).

И такъ, все дѣло въ томъ, чтобы ни князь, ни частный человѣкъ не выступали изъ предѣловъ данныхъ имъ правъ; каждый долженъ безусловно подчиняться установленному порядку. Но спрашивается: кто же опредѣляетъ эти права, и кто установляетъ этотъ порядокъ? Христіанская ре-

---

[1]) Von der Nothwend. etc. 55—60.

[2]) Тамъ же, стр. стр. 59.

[3]) Тамъ же, стр. 45.

[4]) Тамъ же, стр. 68—70.

лигія не содержитъ въ себѣ на этотъ счетъ никакихъ указаній. Она ограничивается общими нравственными требованіями, не вступаясь въ политическую область. Для того чтобы государственный порядокъ получилъ религіозное освященіе и считался божественнымъ установленіемъ, надобно, по выраженію Адама Мюллера, „чтобы Богъ самъ непосредственно низошелъ въ земныя дѣла“ [1]). Но такого вмѣшательства Бога въ дѣла человѣческія никто указать не можетъ. Устройство земной жизни предоставлено собственнымъ усиліямъ человѣка. Для этого ему дана свобода, которая состоитъ не въ одномъ только охраненіи существующаго положенія, но также и въ исканіи новаго, лучшаго. Ученіе Адама Мюллера ведетъ къ неподвижности разъ установленнаго порядка. Самое устраненіе зла становится невозможнымъ; остается покориться предполагаемой Божьей волѣ и ожидать, чтобы Богъ непосредственнымъ дѣйствіемъ измѣнилъ положеніе вещей. Очевидно, что искомое сочетаніе противоположностей этимъ путемъ не достигается. Невозможно убѣдить человѣка, что его свобода состоитъ исключительно въ повиновеніи: это не свобода, а отрицаніе свободы. Когда христіанская вѣра проповѣдуетъ смиреніе и покорность, она указываетъ на загробную жизнь, въ которой должно совершиться примиреніе, но не утверждаетъ, что этимъ разрѣшаются всѣ земныя противорѣчія. Перенесеніе этихъ началъ на государство ведетъ къ искаженію какъ религіи, такъ и политики. Религія становится орудіемъ земныхъ цѣлей, а въ политикѣ, вмѣсто живаго сочетанія свободы и закона, установляется именно тотъ мертвый порядокъ, противъ котораго ратовалъ Адамъ Мюллеръ.

Болѣе прогрессивныя начала мы находимъ у третьяго представителя богословской школы, Фридриха Шлегеля, который впрочемъ замѣчательнѣе, какъ философъ, нежели какъ политикъ. Шлегель былъ ученикомъ Фихте. Онъ слѣдовалъ за всѣми изворотами послѣдняго, то изображая состояніе личнаго *я*, безпрерывно полагающаго и снимающаго свои границы въ стремленіи къ безконечному, то діалектически развивая противоположности, истекающія изъ единаго, безконечнаго *я*. Окончательно однако онъ отвернулся отъ діалектики и также, какъ Адамъ Мюллеръ, искалъ примиренія противоположностей въ положительной религіи. Но и тутъ онъ въ основаніе своихъ воззрѣній положилъ начало, которое мы видѣли уже и у Шеллинга и у Фихте, начало, которое съ другой стороны прямо примыкало къ христіанскимъ догматамъ, именно: возста-

[1]) Von der Nothwend. etc. стр. 66.

новленіе въ человѣкѣ утраченнаго имъ образа Божьяго. Эту мысль Шлегель развивалъ въ лекціяхъ, читанныхъ въ Вѣнѣ съ 1827-го по 1829 годъ, и изданныхъ подъ заглавіемъ: *Философія жизни* (Philosophie des Lebens) и *Философія исторіи* (Philosophie der Geschichte).

Философія жизни, говоритъ Шлегель, вмѣсто пустыхъ отвлеченностей, должна раскрывать намъ внутреннюю жизнь человѣка. Три элемента входятъ въ составъ человѣческой природы: духъ, душа и тѣло. Духъ есть высшее начало, общее человѣку съ Богомъ; тѣло, напротивъ, есть низшая сторона, обращенная къ природѣ; душа же, связывая то и другое, составляетъ истинное средоточіе всей человѣческой жизни. Каждый изъ этихъ элементовъ, въ свою очередь, распадается на противоположныя опредѣленія. Въ тѣлѣ является противоположность внѣшнихъ и внутренняго чувствъ (опредѣленія, которыя Шлегель оставляетъ впрочемъ безъ дальнѣйшаго вниманія); душа раздѣляется на производящую фантазію и устрояющій, то есть, соединяющій и раздѣляющій разумъ; наконецъ, въ духѣ развивается противоположность понимающаго ума и дѣйствующей воли [1]). Всѣ эти способности, по существу своему, должны находиться въ гармоніи и дѣйствовать согласно. Между тѣмъ, въ дѣйствительности, всѣ онѣ идутъ врозь и находятся другъ съ другомъ въ постоянной борьбѣ. Покидая живое свое средоточіе, человѣкъ то погружается въ обоготвореніе физическихъ силъ, то бросается въ пустыя отвлеченности, колеблясь такимъ образомъ между матеріализмомъ и раціонализмомъ. Въ практической же жизни, онъ слѣдуетъ абсолютной волѣ, не знающей инаго закона, кромѣ себя самой. Однимъ словомъ, цѣльность его природы разорвана. Это—фактъ, объясненіе котораго мы находимъ только въ религіи, которая говоритъ намъ объ утраченномъ черезъ грѣхопаденіе образѣ Божьемъ. Вслѣдствіе отпаденія человѣка отъ Бога, въ міръ вошла смерть, и человѣческій родъ раздирается внутреннею неурядицею [2]). Но Богъ, въ своемъ милосердіи, не оставляетъ павшаго человѣка. Провидѣніе руководитъ его къ новой жизни, постепенно возстановляя въ немъ утраченное единство. Въ этомъ движеніи состоитъ порядокъ, установляемый Богомъ на землѣ [3]).

---

[1]) Phil. des Leb. I Vorl. стр. 23—30.

[2]) Тамъ же, 5 Vorl. стр. 130—135; 145—148.

[3]) Тамъ же, стр. 176.

Этотъ прогрессивный порядокъ выражается прежде всего въ природѣ. Надъ царствомъ смерти воздвигается новая жизнь, которая постепенно восходитъ къ человѣку [1]). Затѣмъ, тоже движеніе продолжается и въ царствѣ истины, то есть, въ человѣческомъ сознаніи. Послѣ первоначальнаго періода мрака, у человѣка раскрываются сначала внѣшнія чувства къ воспринятію высшаго откровенія: избранный народъ приготовляется къ слову спасенія. Потомъ, съ появленіемъ христіанства, душа подвигается къ обращенію; когда же, въ борьбѣ съ ложью, человѣчество созрѣетъ къ новой жизни, тогда духъ озарится высшимъ свѣтомъ, который разсѣетъ область тьмы и возстановитъ въ человѣкѣ утраченный имъ образъ Божій [2]). Тотъ же порядокъ, наконецъ, мы видимъ и въ практической жизни. Въ исторіи совершается высшій судъ надъ дѣйствующими въ ней народами. Гражданскія общества, отпавшія отъ Бога, движутся между крайностями анархіи и деспотизма; религіозныя же общества то погружаются въ апатію, то увлекаются новизною. Но божественная кара постигаетъ народы, уклоняющіеся отъ истиннаго пути, и страшныя катастрофы постепенно очищаютъ человѣчество отъ растлѣвающихъ элементовъ [3]).

Цѣль всего этого процесса состоитъ въ возстановленіи гармоніи въ человѣческой жизни. Прежде всего долженъ исчезнуть разрывъ между религіею и философіею. Высшее ихъ единство состоитъ въ познаніи Бога въ троичности, какъ Жизнь, какъ Слово, и какъ Свѣтъ. Въ связи съ этимъ находятся и другія верховныя истины: идеи Промысла, безсмертія души и свободы воли. Все это не доказывается разумомъ, но составляетъ для него необходимое предположеніе. Религія раскрываетъ эти истины, а философія проводитъ ихъ по всѣмъ областямъ человѣческаго знанія [4]).

Съ возстановленіемъ согласія между философіею и религіею должна прекратиться борьба между вѣрою и невѣріемъ. Эта борьба происходитъ вслѣдствіе разлада человѣческихъ способностей. Когда чувство, органъ низшаго знанія, отрывается отъ души, человѣкъ погружается въ матеріализмъ; когда духъ, органъ высшаго знанія, отдѣляется отъ своего живаго средоточія, наступаетъ господство отвлеченнаго раціонализма.

---

[1]) Phil. d. Leb. 5 Vorles стр. 163—4, 174.
[2]) Тамъ же, 7 Vorles. стр. 196—200.
[3]) Тамъ же, 8 Vorles. стр. 225—247.
[4]) Тамъ же, 9 Vorles.

Душа есть органъ вѣры, и къ ней должно примыкать всякое знаніе. Высшее знаніе дается не отвлеченіемъ, а внутреннимъ опытомъ, тѣмъ, что человѣкъ переживаетъ внутри себя. Только съ возвращеніемъ къ живому средоточію возможна побѣда вѣры надъ невѣріемъ. Но для этого нужна высшая, божественная помощь [1]).

Наконецъ, съ возстановленіемъ единства человѣческой природы долженъ исчезнуть и разрывъ между знаніемъ и жизнью. Жизнь имѣетъ символическое значеніе; она служитъ внѣшнимъ выраженіемъ высшихъ началъ. Этотъ символизмъ является въ искусствѣ, въ религіи и наконецъ, въ государствѣ. Но только христіанскому государству принадлежитъ такое значеніе; напротивъ, государство, вытекающее изъ однихъ соображеній человѣческаго разума, является или динамическимъ, то есть, основаннымъ на равновѣсіи силъ, или абсолютнымъ, то есть, подчиненнымъ безусловному господству одного элемента. Три власти въ человѣческихъ обществахъ имѣютъ символическій характеръ, представляя собою отдѣльныя стороны Божества: власть отеческая, представительница высшаго попеченія о людяхъ, власть религіозная, органъ милосердія или благодати, и власть государственная, представительница Бога, какъ верховнаго судьи. Поэтому, судебная власть составляетъ основаніе всѣхъ остальныхъ правъ государя [2]).

Верховная власть въ государствѣ не отвѣтствуетъ ни передъ кѣмъ, кромѣ Бога, ибо иначе верховенство принадлежало бы тому, передъ кѣмъ она отвѣчаетъ. Но изъ этого не слѣдуетъ, что она абсолютна. Она ограничивается договорами съ другими державами, внутренними законами, которые она не въ правѣ преступать, наконецъ, правами религіознаго общества, нарушая которыя она подрываетъ собственныя свои основы [3]). Этими границами законная власть отличается отъ деспотизма, который составляетъ естественное послѣдствіе анархіи и сочетается обыкновенно съ стремленіемъ къ завоеваніямъ. Высшій деспотизмъ состоитъ въ соединеніи свѣтской власти съ духовною, соединеніе, которое противорѣчитъ существу христіанства [4]). Христіанская вѣра благопріятствуетъ свободѣ человѣка, но только свободѣ внутренней, нравственной. Христосъ дѣлаетъ людей свободными, но единственно тѣмъ

---

[1]) Philos. des Leb. 10 Vorles.

[2]) Тамъ же, 12 Vorles.

[3]) Тамъ же, 8 Vorl. стр. 242—244; 13 Vorl. стр. 389—393.

[4]) Тамъ же, стр. 408—419.

путемъ, какимъ онъ самъ являлъ свою свободу, то есть, черезъ послушаніе [1]).

Символическій характеръ власти, истекающій изъ христіанскихъ началъ, принадлежитъ впрочемъ всякому правленію, каково бы ни было его устройство. Всякая власть исходитъ отъ Бога. Но монархія болѣе подходитъ къ этимъ началамъ, нежели республика. Въ сосредоточенной и личной власти, происхожденіе ея отъ Бога болѣе явно, нежели тамъ, гдѣ она распредѣляется между различными органами и установляется, повидимому, руками человѣка. Самыя перемѣны, неизбѣжно постигающія всякое общество, въ монархіи являются послѣдствіемъ рожденія, слѣдовательно независимы отъ человѣческаго произвола и указываютъ на высшую волю, управляющую судьбами народовъ. Тѣмъ не менѣе, христіанство допускаетъ и другіе образы правленія. Слѣдуя историческому началу, оно признаетъ всѣ сопряженныя съ человѣческими дѣлами несовершенства. Въ новое время, всѣ европейскіе народы склоняются къ монархіи; попытки установить республику оказались несостоятельными. Но въ средніе вѣка, Германская Имперія, представлявшая собою высшій образецъ христіанскаго государства, имѣла въ значительной степени республиканскій характеръ [2]).

Христіанскія начала опредѣляютъ и внутреннее строеніе общества. Какъ органическій союзъ, государство раздѣляется на сословія. Это раздѣленіе идетъ отъ глубокой древности. Въ Индіи, оно приняло форму неподвижныхъ кастъ. Христіанство, оставляя раздѣленіе сословій, уничтожаетъ между ними слишкомъ рѣзкія границы. Прежде всего, духовенство перестаетъ быть наслѣдственнымъ; оно пополняется изъ всѣхъ другихъ сословій, въ силу внутренняго призванія. Вслѣдствіе этого, облегчаются переходы и между остальными. Вообще, всякій новый элементъ, какъ скоро онъ развился исторически, долженъ получить подобающее ему мѣсто въ христіанскомъ обществѣ [3]).

Наконецъ, и въ международныхъ отношеніяхъ христіанство является связующимъ и примиряющимъ началомъ. Система европейскаго равновѣсія, основанная на чисто механическомъ отношеніи силъ, оказалась несостоятельною; требуется нѣчто иное. Въ средніе вѣка, это высшее, примиряющее начало являлось въ формѣ императорской власти, кото-

---

[1]) Phil. des Leb. 13 Vorl. стр. 404.

[2]) Тамъ же, стр. 397—408.

[3]) Тамъ же, 14 Vorl. стр. 430—434.

рая, съ своей стороны, уравновѣшивалась властью духовною. Нынѣ и эта система обветшала; но она съ пользою можетъ быть замѣнена союзомъ государствъ, проникнутыхъ христіанскимъ духомъ [1]).

Для возстановленія единства человѣческой жизни недостаточно однако одного политическаго замиренія. Необходимъ союзъ государства, религіи и науки, то есть, тѣхъ трехъ областей, въ которыхъ выражаются три основные элемента человѣческой природы: тѣло, душа и духъ. Всѣ они должны быть проникнуты высшимъ сознаніемъ Божества. Въ этомъ состоитъ истинная теократія, основаніемъ которой должна быть наука, какъ высшій органъ истины [2]). Но установленіе такого порядка можетъ быть дѣломъ только самого Бога. Этимъ завершится процессъ возстановленія въ человѣкѣ образа Божьяго. Съ этимъ вмѣстѣ и вся природа подвергнется обновленію; будутъ новыя небеса и новая земля. Побѣжденная смерть исчезнетъ съ лица творенія. Все будетъ безсмертно, и вѣчная гармонія будетъ царствовать всюду [3]).

Такова теорія Шлегеля. Божественный порядокъ является у него прогрессивнымъ началомъ, источникомъ развитія. Цѣль этого развитія состоитъ въ уничтоженіи существующаго въ жизни разлада и въ постепенномъ возстановленіи идеальной гармоніи человѣческаго естества. Мы видѣли эту мысль уже у Фихте; но тамъ свобода являлась высшимъ началомъ, которое собственною силою доходитъ до того, что̀ первоначально дано было непосредственнымъ откровеніемъ; здѣсь же свобода понимается исключительно какъ источникъ зла, какъ отпаденіе отъ первобытнаго единства. Возстановленіе утраченной гармоніи приписывается тому же божественному Провидѣнію, которое первоначально создало цѣльнаго человѣка. Послѣднее воззрѣніе, въ смыслѣ системы, послѣдовательнѣе; тутъ конецъ вяжется съ началомъ, а не является только пустымъ повтореніемъ даннаго уже прежде. Тѣмъ не менѣе, философскія основанія вывода и здѣсь оказываются шаткими.

Не станемъ говорить о психологической сторонѣ теоріи Шлегеля, о раздѣленіи человѣческаго естества на душу, тѣло и духъ, и о распаденіи души на разумъ и фантазію, а духа на умъ и волю. Все тутъ совершенно произвольно, и одно не вяжется съ другимъ; но для насъ это—дѣло второстепенное. Остановимся на самой сущности выведеннаго Шлеге-

---

[1]) Phil. des Leb. 14 Vorl. стр. 435—439.

[2]) Тамъ же, стр. 440—450; 15 Vorl. стр. 464.

[3]) Тамъ же, стр. 475—482.

лемъ закона развитія. Вся эта гипотеза принимается вслѣдствіе предполагаемой невозможности иначе объяснить существующій въ человѣкѣ разладъ. Разумъ требуетъ гармоніи; если человѣкъ созданъ всемогущимъ и премудрымъ Творцомъ, то онъ долженъ былъ выдти изъ рукъ его чистымъ и гармоничнымъ. Слѣдовательно, существующее въ мірѣ зло можетъ быть только послѣдствіемъ произвольнаго отпаденія отъ первоначальнаго единства: пользуясь данною ему свободою, человѣкъ захотѣлъ быть самостоятельнымъ. Но такъ какъ, не смотря на то, требованіе разума остается во всей своей силѣ, и зло должно окончательно подчиниться добру, то вмѣстѣ съ временнымъ отпаденіемъ, мы должны признать и будущее возстановленіе утраченнаго образа Божьяго; однако не путемъ свободы, ибо свобода оказалась несостоятельною, а новымъ дѣйствіемъ Божества. Такимъ образомъ, эта теорія является намъ не только произведеніемъ чисто религіознаго созерцанія, но также и извѣстною ступенью въ развитіи философской мысли. Между тѣмъ, въ философскомъ отношеніи, эта гипотеза вовсе не представляется единственнымъ объясненіемъ существующаго въ мірѣ разлада. Въ силу діалектическаго движенія мысли, мы должны видѣть въ разложеніи первоначальнаго единства не произвольное только отпаденіе, а необходимый законъ развитія, который самъ собою, безъ всякой сверхъестественной помощи, снова приводитъ насъ къ высшему, идеальному единству. Все это совершается посредствомъ свободы, но круговращеніе тутъ не произвольное, а вполнѣ естественное и законное. Въ свободныхъ дѣйствіяхъ человѣка проявляются внутренніе законы его естества. Такимъ образомъ, діалектическое развитіе духа даетъ намъ искомое объясненіе въ предѣлахъ науки, безъ всякаго заимствованія изъ области положительной религіи. Такъ и была понята исторія человѣчества высшимъ представителемъ нѣмецкой философіи, Гегелемъ.

Которое изъ этихъ двухъ воззрѣній имѣетъ за себя болѣе данныхъ, это лучше всего обнаруживается изслѣдованіемъ фактовъ. Въ своей *Философіи исторіи*, Шлегель пытался начертать съ своей точки зрѣнія историческій ходъ человѣчества. Онъ противополагаетъ свой взглядъ, который онъ называетъ религіознымъ или законнымъ, либеральной теоріи прогресса, которая видитъ въ человѣкѣ только усовершенствованное животное и представляетъ себѣ развитіе, какъ прямую нить, начинающуюся отъ животнаго царства и идущую въ безконечность. Въ этой теоріи, историческій прогрессъ не имѣетъ ни начала ни конца, и самое объясне-

ніе середины представляетъ неодолимыя трудности, ибо въ дѣйствительности, совершенствованіе не идетъ непрерывною нитью, а проходитъ черезъ періоды упадка и возрожденія. Религіозное воззрѣніе, напротивъ, понимаетъ исторію какъ круговращеніе, исходящее отъ Бога и возвращающееся къ Богу. Оно видитъ въ человѣкѣ не усовершенствованное только животное, а нѣчто высшее, сосудъ божественнаго огня, причастный физической природѣ, но возвышающійся надъ послѣднею первоначально вложеннымъ въ него Словомъ. Безъ этого предположенія нѣтъ человѣческой исторіи и невозможна историческая наука; существенное содержаніе ея исчезаетъ [1]).

Первобытная цѣльность человѣческой природы лежитъ впрочемъ внѣ предѣловъ историческаго изслѣдованія. Въ преданіяхъ древнѣйшихъ народовъ мы можемъ только уловить смутныя черты утраченнаго образа Божьяго и первоначально даннаго человѣку откровенія. Исторія застаетъ человѣка уже павшимъ, въ полномъ разладѣ. Но отсюда мы можемъ прослѣдить путь постепеннаго возстановленія образа Божьяго. Этотъ путь проходитъ черезъ три ступени развитія. Въ первый періодъ, на Востокѣ, человѣчество живетъ еще слѣдами первоначально вложеннаго въ него *Слова*. Во второй періодъ, центръ котораго составляетъ классическая древность, является высшая *Сила*, которая выражается сначала въ земной борьбѣ и въ завоевательныхъ стремленіяхъ народовъ, но которая подъ конецъ уступаетъ нравственной силѣ любви христіанской. Наконецъ, въ третій періодъ, обнимающій собою новое время, первоначальное слово и сила любви порождаютъ *Свѣтъ*, который въ настоящее время борется еще съ мракомъ, но окончательно долженъ озарить все человѣчество. И такъ, Слово, Сила и Свѣтъ, таковы три начала, характеризующія три періода человѣческаго развитія и постепеннаго возстановленія образа Божьяго [2]).

Шлегель сознается однако, что эти три начала не соотвѣтствуютъ ступенямъ, по которымъ идетъ возстановленіе образа Божьяго въ отдѣльномъ человѣкѣ, черезъ чувство, духъ и душу. Мы видѣли, что въ *Философіи жизни* Шлегель понималъ историческое движеніе человѣчества именно какъ постепенное озареніе трехъ основныхъ элементовъ человѣческаго естества. Здѣсь онъ отступилъ отъ этой теоріи, потому что не въ состояніи былъ подвести подъ нее факты. Точно также эти тріады

---

[1]) Philos. der Geschichte, (Wien 1829). I, стр. 14—15, 232—235.

[2]) Тамъ же, 7 Vorl. стр. 240—241.

не соотвѣтствуютъ и тремъ элементамъ божественнаго естества, которые Шлегель опредѣлялъ какъ Жизнь, Слово и Свѣтъ. Въ исторіи, Слово является первымъ, а Сила, неизвѣстно почему, слѣдуетъ за нимъ. Наконецъ, если мы посмотримъ на приложеніе этой теоріи къ историческимъ фактамъ, то здѣсь мы найдемъ уже полнѣйшій произволъ и нескончаемыя натяжки. Первый періодъ характеризуется разрывомъ человѣческихъ способностей, изъ которыхъ каждая, по мнѣнію Шлегеля, является преобладающею въ извѣстномъ народѣ. Китай представляетъ односторонній разумъ, Индія фантазію, Египетъ умъ, Евреи волю. Ассиріянамъ и Вавилонянамъ не остается болѣе мѣста въ этомъ раздѣлѣ, а потому они, вмѣстѣ съ Персами, должны составлять переходъ ко второму періоду, въ которомъ преобладаетъ сила. Здѣсь дѣйствуютъ главнымъ образомъ Греки и Римляне. Хотя Греки и не подходятъ подъ идею завоевательнаго государства, но въ нихъ является зато высшая сила въ наукѣ и искусствѣ. Римляне же отличаются силою государственною, которая однако окончательно должна подчиниться высшей силѣ христіанской любви. Послѣдняя составляетъ начало третьяго періода; но тутъ, вмѣсто постепеннаго распространенія свѣта, внезапно является упадокъ нравственности и религіи. Этотъ упадокъ начинается уже съ среднихъ вѣковъ. Возрастающее процвѣтаніе христіанской церкви и государства искажается взаимными ихъ распрями, въ то время какъ наука, въ схоластикѣ, предается одностороннему раціонализму. Со временъ великаго раскола, въ католической церкви болѣе и болѣе чувствуется потребность реформы. И реформа наконецъ наступаетъ, но вмѣсто общаго преобразованія, происходитъ совершенное отпаденіе одной части церкви отъ вѣковаго ея корня. Это отрицательное отношеніе къ прошедшему влечетъ за собою новыя отрицанія, пока наконецъ французская революція со всѣми своими послѣдствіями завершаетъ это движеніе.

Шлегель сознается, что такое преобладаніе зла въ новой исторіи совершенно необъяснимо. Это—неисповѣдимая тайна божественнаго Промысла [1]). Онъ все таки чаетъ окончательнаго примиренія католицизма съ протестантизмомъ, церкви съ государствомъ, науки съ религіею, и возвращенія всѣхъ въ лоно единой церкви; но это чаяніе остается сердечнымъ вѣрованіемъ, лишеннымъ фактической опоры [2]). Даже тѣ сла-

---

[1]) Philos. der Gesch. II, стр. 218.

[2]) Тамъ же, 18 Vorles.

бые признаки религіозно-консервативнаго возрожденія, которые представляла эпоха реставраціи, скоро исчезли.

Очевидно, что воззрѣніе Шлегеля не выдерживало прикосновенія съ фактами. Попытка его написать философію исторіи оказалась вполнѣ неудачною. Ему принадлежитъ однако нѣкоторая заслуга въ этой области, именно, противопоставленіе теоріи круговорота либеральной теоріи безконечнаго развитія, и указаніе на то, что существенное содержаніе исторіи составляетъ принадлежащая человѣку искра божественнаго разума. Исторія человѣчества не составляетъ только продолженіе развитія животнаго царства; она представляетъ собою новый, духовный міръ, возвышающійся надъ физическою природою. Это ясно для всякаго серіознаго изслѣдователя. Но содержаніе исторіи не исчерпывается нравственною противоположностью добра и зла. Понявши существующій въ человѣкѣ разладъ не какъ послѣдствіе естественнаго развитія, а какъ произвольное отпаденіе отъ первобытнаго совершенства, Шлегель долженъ былъ впасть въ неразрѣшимыя противорѣчія и въ совершенно произвольныя толкованія фактовъ. Мы увидимъ далѣе, на сколько оправдывается фактами воззрѣніе Гегеля.

Въ итогѣ, богословская школа, въ стараніи своемъ примирить мировыя противоположности нравственно-религіознымъ началомъ, потерпѣла полную неудачу. Сознаніе своего безсилія въ области діалектики было принято ею за безсиліе разума вообще, что̀ и заставило ее обратиться къ положительной религіи, которой она хотѣла подчинить науку. Но тутъ примиреніе оказалось еще менѣе возможнымъ. При всемъ томъ, развитіе этой школы показываетъ намъ, что она была не случайнымъ явленіемъ въ исторіи мысли или произвольною реакціею противъ натиска либеральныхъ идей. Во всякомъ циклѣ ученій, нравственный элементъ играетъ существенную роль, и въ своемъ развитіи онъ непремѣнно доходитъ до крайностей и до противорѣчій. Это—общій діалектическій законъ, который повторяется и здѣсь. Съ этой точки зрѣнія, богословская школа, не смотря на свою односторонность, представляетъ не только необходимую, но и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ высшую ступень противъ предъидущихъ ученій. Но на почвѣ идеализма она менѣе всего могла держаться. Задача идеализма состояла въ примиреніи противоположностей, а нравственное начало само представляетъ одну изъ противоположностей. Поэтому, богословская школа могла быть здѣсь только

переходнымъ моментомъ, который и въ теоріи и въ жизни скоро долженъ былъ уступить мѣсто высшему развитію мысли [1]).

3. ШЛЕЙЕРМАХЕРЪ.

Иное направленіе, нежели Шлегель, принялъ другой мыслитель, вышедшій изъ школы Фихте—Шлейермахеръ. Въ молодости, онъ состоялъ съ Шлегелемъ въ самыхъ близкихъ отношеніяхъ. Оба шли по одному пути, изслѣдуя проявленія міроваго духа въ человѣческой личности. Шлейермахеръ писалъ даже *Интимныя письма* о романѣ Шлегеля: *Люцинда*, гдѣ онъ выставлялъ половую любовь, какъ высшее примиреніе противоположностей въ единичномъ существѣ. Но главное призваніе Шлейермахера было богословское. Въ религіозномъ чувствѣ онъ видѣлъ связь между человѣкомъ и Божествомъ. Изслѣдованію этой области онъ, уже въ первый періодъ своей дѣятельности, посвятилъ нѣсколько сочиненій, въ которыхъ онъ указывалъ преимущественно на ту форму, которую это чувство принимаетъ въ своеобразной личности отдѣльнаго человѣка. Вообщее, начало личной особенности было главною темою его раннихъ произведеній. „Долго, говоритъ онъ въ своихъ *Монологахъ*, я довольствовался тѣмъ, что обрелъ общій разумъ. Поклоняясь равенству единаго бытія, какъ единственному и высшему началу, я думалъ, что существуетъ только одно мѣрило правомѣрности для каждаго отдѣльнаго случая, что дѣятельность во всѣхъ должна быть одинакая, и что одно лице отличается отъ другаго только даннымъ ему положеніемъ или мѣстомъ. Я думалъ, что человѣчество проявляется различно только въ разнообразіи внѣшнихъ дѣйствій, а внутренній человѣкъ, единичное лице не есть своеобразно устроенное существо, но каждый, всегда и вездѣ, въ себѣ самомъ равенъ другому. Только постепенно одумывается человѣкъ, и то не всѣ вполнѣ! Когда кто, презирая недостойную индивуальность чувственной, животной жизни, пріобрѣтаетъ сознаніе обща-

[1]) И тутъ мы не можемъ не замѣтить того значительнаго вліянія, которое воззрѣнія богословской школы имѣли на нашихъ славянофиловъ. Мы встрѣчаемъ у нихъ тѣже неопредѣленные толки о «жизни», о «цѣльности человѣка», тоже подчиненіе науки религіи и стремленіе примирить жизненныя противоположности положительною догмою, наконецъ, тоже фантастическое построеніе исторіи и поклоненіе прошедшему. То, что выдавалось за самобытное произведеніе русской мысли, въ сущности, было только блѣднымъ отраженіемъ философскихъ ученій Запада. Особенность Славянофиловъ состоитъ въ томъ, что они въ русскомъ простонародьи видѣли высшій нравственный идеалъ.

го человѣчества и падаетъ ницъ передъ обязанностью, онъ не вдругъ способенъ поднять взоръ къ высшему своеобразію просвѣщенія и нравственности, созерцать и понимать естество, выработанное свободою и слившееся съ нею во едино. Бо̀льшая часть людей витаютъ въ неопредѣленной серединѣ и дѣйствительно обнаруживаютъ въ себѣ всѣ составныя части человѣчества; но подобно тому, какъ камень, которому не было дано ни покоя, ни простора для своеобразной кристаллизаціи, кажется только грубою массою, такъ представляются и всѣ тѣ, которые не дошли до мысли о своеобразности единичнаго существа. Меня эта мысль охватила. Не долго удовлетворяло меня одно чувство свободы; я спрашивалъ: зачѣмъ существуетъ во мнѣ личность и единство текущаго, преходящаго сознанія? и я чувствовалъ потребность искать высшаго нравственнаго начала, которое въ ней получало бы свое значеніе. Для меня недостаточно было, что человѣчество существуетъ только какъ однородная масса, раздѣленная внѣшнимъ образомъ, но внутри представляющая все одно и тоже. Мнѣ казалось страннымъ, что духовная своеобразность человѣка можетъ выработаться въ прочное единство мимолетнаго явленія безъ всякой внутренней причины, единственно черезъ внѣшнее треніе и соприкосновеніе. Такъ раскрылось мнѣ то, что съ тѣхъ поръ всего болѣе меня поднимаетъ. Мнѣ стало ясно, что каждый человѣкъ на свой ладъ долженъ представлять человѣчество, въ своеобразномъ смѣшеніи элементовъ, дабы оно раскрылось всѣми способами, и въ полнотѣ пространства и времени осуществилось бы все то, что можетъ произойти различнаго изъ его лона [1])“.

Мы привели эти мысли Шлейермахера, какъ лучшую критику нравственнаго ученія Фихте. Онѣ представляютъ выходъ изъ этой системы, которая все погружала въ общую субстанцію абсолютнаго разума. Здѣсь нравственная особенность лица получаетъ свое значеніе.

При такомъ воззрѣніи, Шлейермахеръ, естественно ставилъ выше всего внутреннюю свободу человѣка. „Свобода, говоритъ онъ въ тѣхъ же *Монологахъ*, для меня во всемъ первоначальное; она и первое, и самое внутреннее“ [2]). Въ ней духъ сознаетъ свою творческую сущность; въ ней раскрывается ему свѣтъ Божества. Она изъемлетъ человѣка отъ подчиненія внѣшнему міру. Природа становится какъ бы об-

[1]) Monologen, II; Prüfungen. Sämmtl. Werke 3 Abth. I Band, стр. 366—367. Я вездѣ цитую это изданіе.

[2]) Monologen I, стр. 357.

щимъ тѣломъ человѣчества, поприщемъ для свободной дѣятельности духа. „Но, что я по истинѣ противополагаю себѣ, какъ единичному существу, продолжаетъ Шлейермахеръ, что для меня прежде всего представляетъ вселенную, заключающую въ себѣ Вездѣсущество и Всемогущество, это—вѣчное общеніе духовъ, ихъ вліяніе другъ на друга, ихъ взаимная образовательная дѣятельность, высокая гармонія свободы.... Здѣсь, и только здѣсь лежитъ область необходимости. Моя дѣятельность свободна, но не таково мое дѣйствіе въ мірѣ духовъ; оно слѣдуетъ вѣчнымъ законамъ. Свобода сталкивается здѣсь съ свободою, и то что совершается, носитъ на себѣ печать ограниченности и общенія. Да, ты вездѣ первая, святая свобода! Ты живешь во мнѣ, во всѣхъ; необходимость существуетъ внѣ насъ: она является, какъ опредѣленный звукъ прекраснаго столкновенія свободы, возвѣщающій ея бытіе“ [1]).

Эта послѣдняя мысль объ общеніи духовныхъ существъ должна была вывести Шлейермахера изъ созерцанія личныхъ особенностей и привести его къ гармоническому построенію всего нравственнаго міра. Это именно то направленіе, которое онъ принялъ въ позднѣйшую эпоху своей дѣятельности. У него нравственный идеализмъ достигаетъ своей полноты, хотя онъ все таки остается одностороннимъ.

Шлейермахеръ, также какъ Фихте, въ основаніе своей системы полагаетъ ученіе о знаніи. По примѣру древнихъ, онъ называетъ это ученіе *Діалектикою*. Но между тѣмъ какъ Фихте развивалъ исключительно формальную сторону знанія, которую онъ выводилъ изъ единаго начала, Шлейермахеръ обратилъ вниманіе главнымъ образомъ на отношеніе формы къ содержанію. Онъ беретъ знаніе въ томъ видѣ, какъ оно является въ дѣйствительности, разлагаетъ его на составныя части и показываетъ отношеніе этихъ частей между собою [2]).

Знаніе отличается отъ другихъ видовъ мышленія двумя признаками: 1) оно необходимо должно быть одинаково у всѣхъ мыслящихъ субъектовъ; чисто личное мнѣніе не есть знаніе. 2) Оно должно соотвѣтствовать мыслимому въ немъ бытію; всякое знаніе имѣетъ предметъ и состоитъ именно въ согласіи мысли съ предметомъ. Первый признакъ даетъ намъ убѣжденіе, второй истину. Первый дѣлаетъ знаніе общимъ

[1]) Monologen, I стр. 356—7.

[2]) Діалектика Шлейермахера была издана послѣ его смерти съ его записокъ и лекцій. Она помѣщена въ полномъ собраніи его сочиненій, 3-е отдѣленіе, 4-й томъ, 2-я часть.

закономъ для всѣхъ и предполагаетъ существованіе единаго во всѣхъ разума; второй предполагаетъ тождество мысли и бытія. Всякое знаніе есть противоположеніе этихъ двухъ опредѣленій. Хотя бытіе полагается въ мысли, но съ другой стороны, въ самосознаніи, самая мысль полагается въ бытіи, ибо мы приписываемъ мышленіе себѣ, какъ сущему субъекту. Еще болѣе мы признаемъ внѣшнее намъ бытіе, когда мы сознаемъ существованіе различныхъ мыслящихъ существъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, мы необходимо предполагаемъ и взаимную связь этихъ противоположностей. Эта связь дается намъ уже самосознаніемъ, въ которомъ выражается единство нашей природы во взаимнодѣйствіи мысли и бытія. Для знанія, основное тождество этихъ опредѣленій составляетъ исходную точку, безъ которой знанія нѣтъ. Но это тождество само не можетъ быть предметомъ знанія, ибо послѣднее отправляется уже отъ противоположенія. Это—трансцендентальная основа знанія, требуемая имъ, но лежащая внѣ его предѣловъ [1]).

Мы видимъ различіе между этою теоріею и ученіемъ Фихте. Послѣдній также признавалъ единое, тождественное съ собою бытіе, какъ первоначальную основу знанія; но онъ считалъ разумъ единственнымъ проявленіемъ этого бытія. Въ его системѣ, противоположность опредѣленій вытекаетъ изъ собственной природы сознанія, вслѣдствіе чего внѣшній міръ является только объективнымъ построеніемъ разума. Шлейермахеръ же, кромѣ разума, признаетъ и независимое отъ него внѣшнее бытіе, составляющее проявленіе той же первоначальной основы, но въ другой формѣ и съ самобытнымъ характеромъ. Вліяніе Шеллинга тутъ очевидно, хотя преобладающимъ началомъ является все таки знаніе, вслѣдствіе чего вся система сохраняетъ односторонній характеръ.

Сообразно съ этимъ построеніемъ, Шлейермахеръ принимаетъ двоякую дѣятельность знанія: одну онъ называетъ *органическою*, другую *умственною*. Первая есть сторона разума, обращенная къ внѣшнему бытію, вторая — внутреннее его опредѣленіе. Одинъ элементъ можетъ преобладать надъ другимъ, но оба входятъ, какъ необходимыя составныя части, во всякое знаніе. Одна органическая дѣятельность даетъ только хаосъ разнообразныхъ впечатлѣній, безъ всякой внутренней связи, одна умственная дѣятельность только пустую форму, безразличную къ бытію и небытію. Дѣйствительное мышленіе, даже самое отвлеченное,

---

[1]) Dialektik, §§ 87—106.

необходимо содержитъ въ себѣ органическіе элементы, ибо, каковъ бы ни былъ его предметъ, хотя бы это былъ чисто умственный процессъ, оно непремѣнно полагаетъ его внѣ себя, какъ сущій, слѣдовательно воспринимаемый органическимъ путемъ. Отсутствіе всякихъ органическихъ началъ возможно только тамъ, гдѣ мысль и бытіе совпадаютъ, то есть, въ чистомъ единствѣ; но оно лежитъ за предѣлами знанія.

Въ другомъ мѣстѣ, Шлейермахеръ говоритъ, что знаніе можетъ быть троякое: опытъ, въ которомъ преобладаетъ органическое начало, умозрѣніе, гдѣ преобладаетъ умственный элементъ, и созерцаніе, стоящее посединѣ между обоими. Но главныя формы все таки первыя двѣ, образующія между собою противоположность. Каждая изъ нихъ имѣетъ свое назначеніе. Умственная дѣятельность вноситъ въ знаніе единство и множество, органическая—неопредѣленное разнообразіе. Послѣдняя доставляетъ мышленію матеріалъ; первая даетъ этому матеріалу форму, различая неопредѣленное и сводя различія къ единству. Содержаніе же ихъ составляетъ одно и тоже бытіе, въ одной съ точки зрѣнія единства, въ другой съ точки зрѣнія разнообразія, въ одномъ случаѣ какъ идеальное, въ другомъ какъ реальное. Это—высшая противоположность, къ которой сводятся всѣ остальныя, ибо она составляетъ сущность самаго знанія и крайнюю границу, до которой оно можетъ возвышаться. Чистое единство, въ которомъ сочетаются обѣ противоположности, остается ему недоступнымъ [1]).

Отсюда двоякая форма, въ которой знаніе изображаетъ мыслимое имъ бытіе: понятіе и сужденіе. Понятіе представляетъ единство многихъ признаковъ, сужденіе—связь раздѣльнаго. Въ первомъ выражается идеалистическая сторона знанія; единство тутъ чисто мыслимое. Поэтому, источникъ всѣхъ понятій лежитъ въ разумѣ, хотя въ дѣйствительности они развиваются при взаимнодѣйствіи съ органическимъ элементомъ. Въ этомъ заключается истина ученія о прирожденныхъ понятіяхъ. Коренное начало здѣсь—единство присущаго всѣмъ разума. Сужденіе, напротивъ, представляетъ реалистическую сторону знанія. Точкою отправленія служитъ здѣсь разнообразіе дѣйствительности; кореннымъ началомъ является тождество внѣшняго міра и одинакое его отношеніе ко всѣмъ познающимъ субъектамъ. Обѣ формы равно необходимы въ знаніи: понятіе предполагаетъ сужденіе, ибо оно составляется на основаніи сужденій о принад-

---

[1]) Dialektik, §§ 107—137; ср. стр. 388.

лежности признаковъ предмету; сужденіе же, съ своей стороны, предполагаетъ понятіе, ибо имъ связываются понятія [1]). Поэтому равно односторонни, какъ чистый идеализмъ, который отрицаетъ возможность познанія единичныхъ предметовъ и признаетъ правильными только сужденія, выводимыя изъ общихъ понятій, такъ и послѣдовательный реализмъ, который въ понятіяхъ видитъ только знаки, указывающіе на связь различныхъ представленій въ человѣческомъ умѣ. Еслибы у насъ были одни понятія, для насъ не существовалъ бы внѣшній міръ; еслибы понятіямъ ничего не соотвѣтствовало въ дѣйствительности, въ мірѣ не было бы ничего единаго, а была бы только безконечно разнообразная и безсвязная масса. Если знаніе соотвѣтствуетъ бытію, то понятіе и сужденіе выражаютъ собою двѣ стороны одного и того же бытія [2]).

Понятіе сводитъ разнообразіе къ единству. Система понятій представляетъ поэтому лѣствицу, на которой каждое опредѣленіе является единствомъ низшихъ понятій и само, въ свою очередь, совокупно съ другими, входитъ, какъ составная часть, въ высшее единство. Это—лѣствица родовъ и видовъ. На вершинѣ, границу ея составляетъ чистое бытіе, которое выходитъ уже изъ предѣловъ всякаго понятія, ибо въ немъ исчезаетъ самое различіе мысли и предмета. Снизу же, границу понятій составляетъ безконечное разнообразіе сущаго, заключающее въ себѣ возможность безчисленныхъ сужденій. Въ бытіи, этой лѣствицѣ соотвѣтствуетъ система силъ и ихъ проявленій. Единое бытіе, производящее изъ себя различія, мы называемъ силою; различія составляютъ проявленія этой силы. Система силъ, также какъ и система понятій, завершается верховною силою, отъ которой все происходитъ. Но понятіе о верховной силѣ не совпадаетъ съ понятіемъ о единствѣ бытія, ибо сила понимается какъ противоположная своимъ проявленіямъ, а не какъ тождественная съ ними. Она лежитъ еще въ предѣлахъ понятія, а не внѣ его [3]). Сужденія, съ своей стороны, составляютъ такую же лѣствицу, какъ и понятія. Ими связывается подлежащее или субъектъ съ внѣ его лежащимъ сказуемымъ. Чѣмъ обширнѣе субъектъ, чѣмъ болѣе въ самомъ его понятіи заключается признаковъ, тѣмъ менѣе оно имѣетъ отношеній къ постороннимъ предметамъ, а потому тѣмъ менѣе объ немъ можетъ быть высказано настоящихъ сужденій. Верховную границу

---

[1]) Dialektik, §§ 138—142, 175—178, 189—194.

[2]) Тамъ же, §§ 168—173.

[3]) Тамъ же, §§ 145—154, 180—183.

сужденій составляетъ высшій субъектъ, о которомъ ничего нельзя сказать, потому что онъ все въ себѣ заключаетъ, слѣдовательно, лежитъ внѣ предѣловъ сужденія. Такимъ образомъ, границы понятія и сужденія однѣ и тѣже, а потому и заключающееся въ нихъ бытіе одно и тоже [1]). Въ дѣйствительномъ бытіи, сужденію соотвѣтствуетъ взаимнодѣйствіе сопоставленныхъ вещей, составляющихъ совокупность внѣшняго міра и область дѣйствія причинной связи. При сравненіи съ понятіемъ, эта область представляется какъ проявленіе силы. Но здѣсь вещи являются не въ отношеніи ихъ къ высшему единству, а въ отношеніяхъ ихъ другъ къ другу. Это тоже бытіе, которое изображается и въ понятіи, но съ другой точки зрѣнія. Въ области понятій, все представляется развивающимся извнутри себя, слѣдовательно, все свободно. Въ области сужденій, все, напротивъ, является зависимымъ отъ другаго, слѣдовательно, все подчиняется необходимости. Въ понятіи, все представляется постояннымъ и неизмѣннымъ; въ сужденіи, все является движущимся и измѣнчивымъ. Но въ сущности, это двѣ стороны одного и того же бытія [2]).

И такъ, знаніе и соотвѣтствующее ему бытіе оба состоятъ изъ двухъ противоположныхъ началъ: изъ единства и различія. Самыя же эти начала выходятъ изъ предѣловъ знанія. Чистое различіе безъ единства есть абсолютная матерія или хаосъ, чистое единство безъ различія есть Божество. Но значеніе этихъ двухъ границъ знанія не одинаково. Матерія составляетъ низшую границу: это—чистое отрицаніе всякой формы и всякой связи; въ сущности, это—пустая мысль или просто ничто. Божество, напротивъ, есть высшая граница, необходимое предположеніе и основа знанія, ибо, безъ единства мысли и бытія, знанія нѣтъ [3]). Мало того: даже и это выходящее изъ предѣловъ всякаго знанія понятіе о Божествѣ не соотвѣтствуетъ его идеѣ. Это понятіе добывается путемъ отвлеченія отъ умственной дѣятельности, также какъ понятіе о матеріи путемъ отвлеченія отъ органической дѣятельности. Но черезъ это Божество становится въ противоположность матеріи, то есть, является одностороннимъ и ограниченнымъ; слѣдовательно, это понятіе не отвѣчаетъ идеѣ абсолютнаго, въ которомъ исчезаетъ всякая противоположность. А такъ какъ мы въ знаніи не можемъ идти далѣе, то мы должны

---

[1]) Dialekt. §§ 157—167.

[2]) Тамъ же, §§ 193—199.

[3]) Тамъ же, §§ 183—186, 188 примѣч. 207.

искать этого единства въ другой области [1]). Мы увидимъ далѣе, гдѣ оно обрѣтается.

Таковъ результатъ, къ которому приходитъ Шлейермахеръ относительно теоретическаго разума. Онъ ищетъ первоначальной основы знанія, чистаго единства, въ которомъ совпадаетъ мысль и бытіе, но оно отъ него ускользаетъ. Оно оказывается не только за предѣломъ всякаго знанія, но и за предѣломъ этого предѣла. Эта напрасная погоня объясняется діалектическимъ процессомъ мысли, который Шлейермахеръ не совсѣмъ себѣ выяснилъ. Дѣло въ томъ, что чистое единство, точно также какъ и чистое различіе, ничто иное какъ отвлеченіе; а такъ какъ различіе даетъ содержаніе единству, то чѣмъ болѣе мы отвлекаемъ, тѣмъ менѣе остается содержанія, до тѣхъ поръ пока наконецъ мысль, идя отъ отрицанія къ отрицанію, сама превращается въ ничто. Чистое единство есть пустая форма, которая даже немыслима, ибо въ ней исчезаетъ противоположность субъекта и объекта. И здѣсь мы приходимъ къ основному положенію Гегеля, что чистое бытіе есть небытіе. Самъ Шлейермахеръ подъ часъ это признаетъ. Бытіе безъ противоположностей, говоритъ онъ, есть чистое отрицаніе дѣйствительнаго мышленія“ [2]). И въ другомъ мѣстѣ: „простое бытіе безъ противоположенія пусто, слѣдовательно, это только граница мысли; полнымъ является бытіе, слаженное изъ высшей противоположности, которая вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ быть источникомъ многихъ другихъ“ [3]). Но не смотря на то, онъ самъ далѣе опредѣляетъ Божество какъ единство безъ противоположностей или какъ реальное отрицаніе всѣхъ противоположностей, хотя и сознается, что это чисто логическое опредѣленіе въ дѣйствительности немыслимо [4]). Конечно, о такомъ Божествѣ ничего сказать нельзя. Къ нему неприложимо ни понятіе о строителѣ вселенной, ибо черезъ это ему противополагается матерія, и оно становится ограниченнымъ; ни о творцѣ, ибо этимъ творческая сторона его отличается отъ нетворческой, слѣдовательно, въ немъ являются различія [5]). Къ нему неприложимо понятіе о судьбѣ, ибо черезъ это отношеніе его къ міру подводится подъ одностороннее опредѣленіе безсозна-

---

[1]) Dialekt. §§ 187—188; Beil. C. стр. 417.
[2]) Тамъ же, Beil. C. стр. 408.
[3]) Тамъ же, стр. 397; ср. Beil. E. стр. 508.
[4]) Тамъ же, стр. 433; ср. § 219.
[5]) Тамъ же, §§ 187, 216.

тельной необходимости, ни о Провидѣніи, ибо тутъ господствуетъ столь же одностороннее начало извнѣ приходящей сознательной дѣятельности; неприложимо, наконецъ, и сочетаніе того и другого, ибо тогда уже исчезаетъ всякая опредѣленная мысль [1]). Бога нельзя представить тождественнымъ съ міромъ, ибо міръ заключаетъ въ себѣ множество, указывающее на высшее единство, что̀ не соотвѣтствуетъ божественной сущности; но его нельзя представить и противоположнымъ міру, ибо черезъ это онъ ограничивается послѣднимъ. По той же причинѣ, его нельзя представить ни присущимъ міру, ни внѣ его находящимся. Все что можно сказать, заключаетъ Шлейермахеръ, это то, что Богъ и міръ совмѣстны; но мысль можетъ только витать между тѣмъ и другимъ, не будучи въ состояніи опредѣлить ихъ отношеніе [2]).

Но если теоретическій разумъ оказывается безсильнымъ для опредѣленія высшаго начала мысли и бытія, то не дастъ ли намъ чего нибудь на этотъ счетъ другая область, въ которой проявляется мышленіе, область дѣятельности? Въ знаніи, мысль должна сообразоваться съ бытіемъ, слѣдовательно, предполагаетъ послѣднее; въ дѣятельности, напротивъ, бытіе должно сообразоваться съ мыслью: послѣдняя предшествуетъ ему, какъ цѣль, которая должна осуществиться во внѣшнемъ мірѣ. Не смотря однако на это различное отношеніе къ бытію, существенныя свойства мышленія и здѣсь остаются тѣже. Убѣжденіе въ достоинствѣ или необходимости цѣли основано на согласіи всѣхъ хотящихъ, а возможность ея осуществленія на единствѣ мысли и бытія. Такъ какъ мысль предшествуетъ здѣсь бытію, то первый признакъ—основной. Источникомъ его служитъ родовое сознаніе, единство духовнаго міра. Цѣль, полагаемая общею волею, есть *законъ*, который, въ приложеніи къ личной волѣ, является какъ *должное* или *обязанность*. Съ точки зрѣнія лица, отношеніе личной воли къ закону опредѣляется *совѣстью*; личныя же цѣли, согласныя съ общимъ закономъ, составляютъ область *дозволеннаго*, изъ чего слѣдуетъ, что дозволенное есть явленіе должнаго [3]). Убѣжденіе въ общемъ согласіи разумныхъ существъ не ручается однако за исполнимость цѣли. Для этого требуется увѣренность, что порядокъ мірозданія согласуется съ предписаніями нравственнаго

---

[1]) Dialekt. § 202.

[2]) Тамъ же, §§ 224—225, Beil. C. стр. 431—434.

[3]) Тамъ же, § 211; Beil. E. стр. 516—523.

закона, а эта увѣренность дается намъ только идеею единства мысли и бытія. Слѣдовательно, трансцендентальная основа знанія и дѣятельности—одна и таже. Это положеніе можетъ быть формулировано двоякимъ образомъ: можно сказать, что Богъ, какъ нравственный законодатель, есть вмѣстѣ и строитель вселенной, и наоборотъ, что Богъ, какъ строитель вселенной, есть вмѣстѣ и нравственный законодатель. Въ обѣихъ формулахъ однако мы полнаго единства все еще не находимъ, ибо знаніе и дѣятельность все таки остаются двумя различными проявленіями духа. Единство можно найти только тамъ, гдѣ эти двѣ стороны соприкасаются и переходятъ одна въ другую, именно, въ непосредственномъ самосознаніи или *чувствѣ*, которое слѣдуетъ отличать отъ рефлектированнаго самосознанія или *я*. Въ этой внутренней области, гдѣ человѣкъ, отрѣшаясь отъ внѣшняго міра, доходитъ до крайняго предѣла самоуглубленія и вмѣстѣ обрѣтаетъ источникъ самодѣятельности, онъ сознаетъ полное единство своего существа, а вмѣстѣ и зависимость этого личнаго существа отъ верховнаго, абсолютнаго единства бытія. Внутреннее чувство есть по преимуществу *религіозное* чувство. Въ немъ лежитъ источникъ живаго, дѣйствительнаго богопознанія [1]).

Изъ этого не слѣдуетъ однако, что чувство выше разума и религія выше философіи. Каждая изъ этихъ областей имѣетъ свои свойства. Разумъ не въ состояніи обнять идею Божества, но онъ отдѣляетъ эту идею отъ всякой посторонней примѣси и выставляетъ ее, какъ основу знанія, во всей ея чистотѣ. Чувство обнимаетъ эту идею въ дѣйствительности, но никогда въ чистой формѣ, а всегда при другомъ, при сознаніи себя и окружающаго міра. Мы познаемъ Бога только въ себѣ и въ другомъ, а не въ немъ самомъ [2]). А такъ какъ самосознаніе есть сознаніе жизни и самодѣятельности духа, то отсюда происходитъ естественное стремленіе регіліознаго чувства представлять Бога въ видѣ единичнаго и свободнаго существа. Разумъ, напротивъ, устраняя всякій личный элементъ, довольствуется тѣмъ, что постигаетъ его какъ единство, стоящее внѣ различій, но обусловливающее различія. Оба направленія равно законны, ибо и то и другое вытекаетъ изъ существенныхъ свойствъ человѣческой природы [3]).

---

[1]) Dialekt. §§ 214—215; Beil. C. стр. 427—430; Beil. E. стр. 523—525.

[2]) Тамъ же, § 215.

[3]) Тамъ же, Beil. E, стр. 527—533.

И такъ религія, съ этой точки зрѣнія, восполняетъ недостатокъ философіи. Но спрашивается: почему же разумъ, если онъ не въ состояніи постигнуть Божество въ его чистотѣ, не можетъ понять его въ другомъ, то есть, въ его дѣятельности или проявленіяхъ? Самъ Шлейермахеръ, въ лекціяхъ 1818 года, сопоставлялъ въ этомъ отношеніи философію съ религіею. Божество, говоритъ онъ, раскрывается намъ въ идеяхъ и въ совѣсти, то есть, въ высшемъ постиженіи сущаго и въ высшемъ законѣ воли. Когда же мы полагаемъ единство обоихъ, мы получаемъ высшее, что только есть, тождество мысли и бытія во взаимномъ ихъ отношеніи. Это тождество представляетъ собою самое абсолютное бытіе, полное единство жизни, но не какъ личное начало, а какъ единство истины и совѣсти. Это и есть присущее намъ божественное начало. Религіозный человѣкъ постигаетъ его жизнью, мыслящій созерцаніемъ, но оба только въ другомъ [1]). Оказывается, слѣдовательно, что обоимъ равно недоступно чистое единство и равно доступно единство присущее противоположностямъ. Причина же этого заключается отнюдь не въ ограниченности разума или религіознаго чувства, а единственно въ томъ, что чистое единство, котораго ищетъ Шлейермахеръ, ничто иное какъ отвлеченіе.

Мы можемъ видѣть здѣсь тотъ коренной поворотъ, который ученіе Шеллинга приняло у Шлейермахера. Шеллингъ точно также отправлялся отъ чистаго тождества, развивающаго изъ себя противоположныя опредѣленія, природу и духъ; но для него, по крайней мѣрѣ въ первую эпоху его дѣятельности, эти опредѣленія были равноправны. Между тѣмъ, если существенный признакъ разума есть единство, а природы различіе, то естественно было самое первоначальное единство поставить на сторону разума, какъ верховную его границу, а чистое различіе или матерію на сторону природы, какъ послѣдній ея предѣлъ. Это и сдѣлалъ Шлейермахеръ. Но въ такомъ случаѣ оказывается, что міръ составленъ изъ двухъ противоположныхъ началъ, высшаго и низшаго, дѣятельнаго и страдательнаго. Истинное единство исчезаетъ, ибо само единство становится одною изъ противоположностей. Исчезаетъ и абсолютное начало, ибо каждая изъ противоположностей ограничена другою. Шлейермахеръ хорошо видѣлъ эти послѣдствія, вытекавшія изъ его воззрѣнія, и старался ихъ избѣжать. Онъ искалъ единства, которое не было бы одною

[1]) Dialekt. § 216, стр. 155, прим.

изъ противоположностей, а служило бы основою обѣихъ, но найти его онъ не могъ. Онъ шелъ только далѣе и далѣе на пути отвлеченія, пока наконецъ самая мысль превращалась въ ничто. Тогда оставалось одно прибѣжище къ религіи, но и тутъ абсолютное получается не въ его чистотѣ, а опять же только при другомъ. Все это объясняется тѣмъ, что Шлейермахеръ, стоя на односторонней точкѣ зрѣнія, никогда не могъ выяснить себѣ различія между единствомъ первоначальнымъ и единствомъ отвлеченнымъ, между единствомъ основы и единствомъ мысли. Онъ постоянно колебался между этими двумя опредѣленіями, а потому и не могъ выработать цѣльной системы. Его воззрѣнія представляютъ смѣсь разнородныхъ началъ.

Отсюда противорѣчія въ его взглядахъ на природу. Съ одной стороны, вслѣдъ за Шеллингомъ, онъ признаетъ, что міръ состоитъ изъ противоположныхъ опредѣленій, съ перевѣсомъ того или другаго элемента. Съ этой точки зрѣнія, природа представляется самостоятельною областью, въ которой перевѣшиваетъ частное. Поэтому, онъ всю науку дѣлитъ на два разряда, на физику и этику, изъ которыхъ первая изображаетъ дѣйствіе природы на разумъ, а вторая дѣйствіе разума на природу [1]). Съ другой стороны, противопоставляя разумъ и природу, какъ общее и частное, онъ говоритъ, что общее производитъ частное; послѣднее составляетъ явленіе перваго [2]). Разумъ, по существу своему, начало дѣятельное, а природа страдательное. Собственно, ей принадлежитъ только матерія или страдательная масса; форма же или связь частей въ самой природѣ есть уже дѣйствіе духа [3]). Но матерія, какъ мы видѣли выше, понимается Шлейермахеромъ какъ чистое отвлеченіе, даже какъ ничто. Это—низшая граница познанія, тогда какъ единство, составляющее сущность разума, образуетъ высшую границу. Такимъ образомъ, не смотря на противоположеніе двухъ элементовъ, перевѣсъ въ цѣломъ дается разуму. Общее начало, говоритъ Шлейермахеръ, какъ въ природѣ, такъ и въ разумѣ, даетъ жизнь, частное же причиняетъ смерть [4]).

Понятно, что при такомъ воззрѣніи Шлейермахеръ мало обращалъ вниманія на физику. Не смотря на вліяніе Шеллинга, натуръ-философія была ему совершенно чужда. Зато этикою онъ зани-

---

[1]) Entwurf eines Systems der Sittenlehre, § 55: Werke, 3 Abth. 5 Band.

[2]) Тамъ же, § 63, стр. 39.

[3]) Тамъ же, § 50.

[4]) Тамъ же, § 52, стр. 31.

мался съ особенною любовью. Здѣсь онъ былъ на своей почвѣ. Уже въ молодости онъ написалъ *Основныя черты для критики существовавшаго доселѣ ученія о нравственности* (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre), сочиненіе капитальное въ критическомъ отношеніи. Въ зрѣлыхъ же лѣтахъ, онъ постоянно читалъ лекціи объ этикѣ, и хотя онъ не написалъ цѣльнаго сочиненія по этой части, но то, что издано послѣ его смерти подъ именемъ *Очерка системы нравственнаго ученія* (Entwurf eines Systems der Sittenlehre) содержитъ въ себѣ полное изложеніе его взглядовъ на этотъ предметъ.

Въ своей критикѣ нравственныхъ ученій, Шлейермахеръ противополагалъ теоріи, основанныя на началѣ удовольствія, ученіямъ, основаннымъ на началѣ дѣятельности. Сообразно съ духомъ своей системы, онъ, разумѣется, совершенно отвергаетъ первыя. Но и послѣднія во многихъ отношеніяхъ кажутся ему неудовлетворительными. Поэтому, онъ пытается проложить свой собственный путь.

Кантъ опредѣлялъ этику, какъ ученіе о должномъ, въ противоположность ученію о бытіи, составляющему предметъ физики. Шлейермахеръ возстаетъ противъ этого взгляда. Если должное означаетъ несоотвѣтствіе дѣйствительности общему понятію, то оно точно также относится и къ физикѣ, какъ скоро мы послѣднюю разсматриваемъ не эмпирически, а умозрительно, и сравниваемъ съ своими понятіями фактическій міръ. Съ другой стороны, этика, также какъ и физика, изслѣдуетъ извѣстное бытіе, именно, общее бытіе, производящее частное [1]). Къ чистой этикѣ, въ отличіе отъ исторіи, понятіе о должномъ даже вовсе не относится. Чистая этика представляетъ только описаніе всей послѣдовательной дѣятельности разума на природу и законовъ, управляющихъ этимъ процессомъ. Здѣсь разумъ является дѣятельнымъ началомъ, а природа чисто страдательнымъ [2]). Цѣль этого процесса состоитъ въ объединеніи противоположностей или въ полномъ проникновеніи природы разумомъ. Начало же его лежитъ внѣ предѣловъ изслѣдованія. Какъ дѣйствительное знаніе, этика всегда предполагаетъ это объединеніе уже отчасти совершившимся. Она не можетъ начать съ чистаго разума, противополагая его природѣ, ибо чистый разумъ непознаваемъ. Дѣйствитель-

---

[1]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. § 63.

[2]) Тамъ же, § 93.

ное знаніе всегда имѣетъ дѣло уже съ отчасти проникающими другъ друга противоположностями. Поэтому, точкою отправленія этики служитъ присутствіе разума въ человѣкѣ. Это—данное начало, естественное опредѣленіе, которое, какъ таковое, изслѣдуется физикою. Съ другой стороны, конечная цѣль, то есть, полное объединеніе природы и разума, точно также лежитъ внѣ предѣловъ дѣйствительнаго знанія, ибо послѣднее всегда вращается въ области противоположностей. Развитіе этики лежитъ, слѣдовательно, между этими двумя точками. Это—описаніе процесса, начало котораго находится позади ея, а цѣль лежитъ въ безконечности. Смыслъ этого процесса состоитъ въ подчиненіи разуму всей земной природы [1]).

Не трудно видѣть сходство этого воззрѣнія съ ученіемъ Фихте. Разница заключается главнымъ образомъ въ томъ, что Фихте хотѣлъ предварительно вывести самую природу изъ дѣятельности разума; Шлейермахеръ же принимаетъ природу, какъ противоположный разуму элементъ, который долженъ быть согласованъ съ послѣднимъ. Здѣсь нравственный идеализмъ сводится къ идеализму абсолютному, связывающему противоположности единствомъ конечной цѣли. Но у Шлейермахера, также какъ у Фихте, этотъ процессъ объединенія представляется не взаимнодѣйствіемъ двухъ элементовъ, а одностороннимъ дѣйствіемъ разума на природу. Послѣдняя играетъ чисто страдательную роль. Отсюда существенные недостатки этой системы.

Прежде всего, разумъ представляется здѣсь какъ единое начало, постепенно формирующее данную массу, которая оказываетъ ему только пассивное сопротивленіе. Черезъ это, личная сторона человѣка въ значительной степени теряетъ свои права. Хотя Шлейермахеръ настаиваетъ на значеніи личности, какъ своеобразнаго выраженія общаго разума, но все же и здѣсь лице является только орудіемъ высшаго начала; самостоятельнаго значенія оно не имѣетъ. Между тѣмъ, лице не есть только орудіе разума, хотя бы и въ своеобразной формѣ; оно составляетъ самобытный центръ, въ которомъ разумъ сочетается съ природою, при чемъ происходитъ взаимнодѣйствіе обоихъ элементовъ. Поэтому лице—само себѣ цѣль; по самой своей природѣ, оно стремится къ личному удовлетворенію, и это стремленіе мы не можемъ не считать вполнѣ законнымъ. Какъ же скоро мы признаемъ въ человѣкѣ самостоятельный

[1]) Entw. ein Syst. d. Sittenl. §§ 81—89.

личный элементъ, такъ нравственный законъ получаетъ уже другое значеніе, нежели то, которое даетъ ему Шлейермахеръ. Личныя стремленія могутъ придти въ столкновеніе съ общими требованіями разума. Во имя личнаго интереса, лице можетъ сознательно противодѣйствовать нравственному закону. Отсюда, въ предѣлахъ самаго разума, противоположность двухъ началъ, личнаго и общаго, отношеніе которыхъ составляетъ самую сущность нравственнаго вопроса. Въ приложеніи къ лицу, нравственность является требованіемъ или должнымъ. Противодѣйствіе этому требованію есть нравственное зло. Противоположность добра и зла составляетъ, слѣдовательно, самое коренное начало этики. Между тѣмъ, Шлейермахеръ, какъ мы видѣли, совершенно изгоняетъ этотъ вопросъ изъ предѣловъ чистой этики. Онъ утверждаетъ, что противоположность добра и зла является только при сравненіи нравственности съ жизнью или съ исторіею. Для него, нравственное зло заключается не въ сознательномъ противодѣйствіи нравственнымъ требованіямъ, а просто въ разрозненности того, что должно быть соединено. Допущеніе нравственнаго зла въ предѣлахъ самой этики, говоритъ онъ, было бы признаніемъ начала противнаго разуму; это — дуализмъ, въ родѣ манихейскаго [1]). Ясно, что вмѣсто противоположенія двухъ самостоятельныхъ началъ, мы получаемъ сліяніе противоположностей надъ одностороннимъ опредѣленіемъ, воззрѣніе, которое вытекаетъ изъ самой сущности нравственнаго идеализма, но которое ведетъ къ значительной путаницѣ понятій. Въ самомъ дѣлѣ, если природа въ отношеніи къ разуму представляетъ только страдательный элементъ, то борьбы добра со зломъ не можетъ быть не только въ чистой этикѣ, но и въ исторіи. Если же природа противодѣйствуетъ разуму, то эта борьба должна быть изображена и въ чистой этикѣ, которая, по теоріи Шлейермахера, состоитъ именно въ описаніи этого процесса и управляющихъ имъ законовъ. Вообще, какъ скоро мы примемъ опредѣленіе Шлейермахера, такъ исчезаетъ всякое различіе между этикою и исторіею. Но и въ этомъ случаѣ нравственный законъ является какъ должное, ибо онъ составляетъ требованіе для практической дѣятельности человѣка. О законахъ природы этого сказать нельзя, и когда Шлейермахеръ сопоставляетъ эти двѣ области, то въ этомъ опять же можно видѣть только смѣшеніе понятій. Идея *должнаго* проистекаетъ не изъ сравненія фактическаго бытія съ нашими понятіями, а изъ требованія, чтобы эти понятія были осуществлены практическою дѣятельностью лица.

[1]) Entw. e. Syst. d. Sittenl. § 91.

Вслѣдствіе той же односторонности, Шлейермахеръ изгоняетъ изъ предѣловъ этики и другую, столь же существенную противоположность, именно, противоположность свободы и необходимости. И она, по его мнѣнію, является только при сравненіи нравственности съ жизнью. Необходимости подчинено единственно то, что еще не проникнуто нравственностью; въ послѣдней же нѣтъ ничего, кромѣ свободы [1]). Повидимому, свободѣ отводится здѣсь довольно значительное мѣсто, но когда мы узнаемъ, что подъ этимъ именемъ разумѣется развитіе извнутри себя, вслѣдствіе чего самому растенію приписывается извѣстнаго рода свобода [2]), то мы видимъ, что свобода для Шлейермахера ничто иное какъ внутренняя необходимость, въ противоположность внѣшней, понятіе, къ которому неизбѣжно ведетъ воззрѣніе на личность, какъ на чистое орудіе общаго разума. Истинное значеніе свободы выясняется для насъ только при пониманіи личности, какъ сочетанія противоположныхъ элементовъ.

Наконецъ, изъ признанія единаго дѣятельнаго начала въ нравственномъ процессѣ вытекаетъ подчиненіе всей человѣческой жизни нравственнымъ требованіямъ. По мнѣнію Шлейермахера, нѣтъ дѣйствія, которое могло бы считаться безразличнымъ, какъ бы оно ни казалось маловажнымъ. Между нравственнымъ и безнравственнымъ нѣтъ середины. Понятіе о дозволенномъ, говоритъ Шлейермахеръ, должно быть изгнано изъ области этики; оно выражаетъ только недостаточность мысли [3]). Даже чисто теоретическая дѣятельность подводится подъ общее начало дѣйствія разума на природу. Какъ мы увидимъ далѣе, Шлейермахеръ, подъ именемъ символизующей дѣятельности, включаетъ все человѣческое познаніе въ этику. Но куда же въ такомъ случаѣ дѣвается физика? Такимъ образомъ, съ признаніемъ единаго разума, какъ дѣятельнаго начала, въ противоположность природѣ, какъ страдательной массѣ, область нравственности расширяется безмѣрно и обнимаетъ собою всю совокупность человѣческихъ отношеній; а это неизбѣжно ведетъ къ искаженію специфическаго понятія о нравственности.

Выведенное Шлейермахеромъ понятіе о нравственномъ процессѣ даетъ и раздѣленіе науки. Цѣль процесса заключается въ единеніи природы съ разумомъ. Всякое подобное единеніе есть *благо*, и всякое благо есть

---

[1]) Entw. e. Syst. d. Sittenl. § 91. стр. 104.

[2]) Dialektik, Beil. C. стр. 420.

[3]) Kritik der bisher. Sittenl. Werke, 3 Abth. 1 Band. стр. 133—136, 151. ср. Abhandlung Ueber den Begriff des Erlaubten: Werke, 3 Abth. 2 Band.

часть верховнаго блага, состоящаго въ полномъ проникновеніи природы разумомъ. Съ другой стороны, точку отправленія составляетъ присутствіе разума въ природѣ, какъ дѣйствующей силы. Въ этомъ состоитъ *добродѣтель*, начало, производящее добро или благо. Въ теченіи процесса эта сила постепенно растетъ, но только съ его завершеніемъ она достигаетъ полнаго совершенства. Наконецъ, между производящею силою и конечною цѣлью стоитъ самое движеніе или способы дѣйствія добродѣтели въ осуществленіи добра. Эти способы дѣйствія суть *обязанности*, и управляющее ими начало есть *законъ*. Такимъ образомъ, этика распадается на три отдѣла: на ученіе о благѣ, о добродѣтели и объ обязанностяхъ. Въ каждомъ изъ нихъ нравственныя начала выражаются вполнѣ, но въ каждомъ съ особенной точки зрѣнія [1]).

Казалось бы, на основаніи предъидущаго, что Шлейермахеръ долженъ былъ во главѣ всей науки поставить ученіе объ обязанностяхъ, ибо какъ цѣль, такъ и начало процесса выходятъ изъ предѣловъ дѣйствительнаго знанія. Верховное благо и совершенная добродѣтель лежатъ въ безконечности; добродѣтель же, какъ точка отправленія, есть данное, заимствованное извнѣ и отнюдь не заключающее въ себѣ всей полноты нравственныхъ началъ. Дѣйствительное знаніе, по теоріи Шлейермахера, обнимаетъ собою только середину процесса, слѣдовательно, главнымъ образомъ ученіе объ обязанностяхъ. Однако, подчиняясь вліянію идеализма, онъ во главѣ всего ставитъ ученіе о верховномъ благѣ и имъ опредѣляетъ все остальное [2]).

Здѣсь съ самаго начала оказывается уже смѣшеніе всѣхъ сферъ человѣческой дѣятельности. Отношеніе природы къ владычествующему въ ней разуму, говоритъ Шлейермахеръ, можетъ быть двоякое: разумъ можетъ или превратить ее въ органъ своей дѣятельности или изобразить себя въ ней, какъ въ символѣ для познанія. Отсюда двоякое дѣйствіе разума на природу: организующее и символизующее. Первое имѣетъ въ виду главнымъ образомъ то единство, которое должно осуществиться, второе—то единство, которое уже осуществилось. Если бы мы могли представить себѣ завершеніе всего процесса, то не было бы болѣе нужды въ организующей дѣятельности; вся природа явилась бы символомъ разума [3]). Къ этой противоположности содержанія примыкаетъ другая, формальная проти-

[1]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. §§ 110—121.

[2]) Тамъ же, § 122.

[3]) Тамъ же, §§ 123—129.

воположность, истекающая изъ отношенія общаго къ частному. Разумъ, съ одной стороны, составляетъ единое общее начало, съ другой стороны, дѣйствуя на многообразіе природы, онъ самъ различается внутри себя и вслѣдствіе того проявляется въ многообразіи качественно-различающихся лицъ. Каждое изъ нихъ является особеннымъ выраженіемъ общаго разума, не только въ силу различія мѣстности, времени и внѣшнихъ обстоятельствъ, но и въ силу внутренняго начала. Поэтому, уже по самой природѣ лица, ему предназначена извѣстная, исключительно ему принадлежащая область дѣятельности, въ которой можетъ выразиться только это лице и никакое другое. Такое обособленіе не должно однако вести къ совершенному разобщенію сферъ; это было бы уничтоженіемъ нравственности. Лице тогда только дѣйствуетъ нравственно, когда оно сознаетъ себя орудіемъ общаго разума. Поэтому, основное требованіе нравственности состоитъ въ томъ, чтобы эти сферы были связаны другъ съ другомъ и находились во взаимнодѣйствіи. Отдѣльныя лица должны составить нравственное общество. Въ раздѣльности должно быть единство, и наоборотъ, въ единствѣ должна сохраниться раздѣльность [1]).

Изъ сочетанія этой противоположности съ первою Шлейермахеръ выводитъ всю совокупность сферъ человѣческой дѣятельности. Въ организующей дѣятельности, преобладаніе общаго начала составляетъ область *оборота* (Verkehr) или *культуры*. Здѣсь начало, опредѣляющее взаимныя отношенія лицъ, есть *право*, а вытекающій отсюда союзъ—*государство*. Господство же частнаго начала въ организующей дѣятельности образуетъ область нравственной *собственности*, исключительно принадлежащей лицу и не передаваемой никому другому. Общая связь лицъ выражается здѣсь только во взаимномъ признаніи и явленіи другъ другу своихъ особенностей, то есть, въ *свободной общительности*. Съ другой стороны, въ символизующей дѣятельности, общее начало составляетъ единый во всѣхъ разумъ; это—область *знанія* и мысли. Вытекающій отсюда союзъ называется *академіею* въ обширномъ смыслѣ. Частное же начало выражается здѣсь въ чувствѣ, которымъ опредѣляется отношеніе общаго начала къ особенности каждаго лица. Это—область *вѣры*, а основанный на ней союзъ есть *церковь* [2]).

Въ каждомъ изъ этихъ союзовъ существуютъ оба элемента: общій и частный, но въ разной пропорціи. Отсюда необходимость мѣры, опредѣ-

---

[1]) Entw. eines Syst. d. Sittenl. §§ 130—132, 157—159.

[2]) Тамъ же, §§ 160—184.

ляющей взаимное ихъ отношеніе. Такъ какъ здѣсь дѣло идетъ только объ отношеніи общаго къ частному, то мѣра должна быть одинакая для организующей и для символизующей дѣятельности, но разная для союзовъ, основанныхъ на общемъ и на частномъ началѣ. Въ однихъ, исходною точкою служитъ общее начало, мѣрою же опредѣляются особенности; въ другихъ, въ основаніе полагаются особенности, а мѣрою опредѣляется ихъ связь или общеніе. Перваго рода мѣра заключается въ различіи климатическихъ условій, отъ которыхъ зависитъ раздѣленіе человѣчества на племена и народы; мѣра же втораго рода дается единствомъ происхожденія, которымъ отдѣльныя лица связываются въ семейные и родственные союзы. Обѣ имѣютъ впрочемъ только относительное значеніе, ибо при подвижности элементовъ пропорціи измѣняются [1]).

Изъ этого слѣдуетъ, что знаніе и государство организуются въ предѣлахъ народностей. Шлейермахеръ прямо это признаетъ [2]). Относительно же частныхъ союзовъ, изъ тѣхъ же началъ слѣдовало бы вывести, что свободное общеніе и церковь установляются въ предѣлахъ родственнаго союза. Однако Шлейермахеръ не дѣлаетъ этого заключенія. Мѣрою свободнаго общенія онъ считаетъ одинакую степень образованія, которою опредѣляются различія состояній или классовъ [3]); а на счетъ церкви онъ сознается, что тутъ трудно установить какое либо начало [4]). Что же касается до семейства, то для него не остается уже мѣста, а потому Шлейермахеръ полагаетъ его въ основаніе всѣхъ другихъ союзовъ, какъ общее ихъ зерно, мысль, которая очевидно не имѣетъ связи съ общимъ ученіемъ о сочетаніи противоположностей и противорѣчитъ опредѣленію семейства, какъ союза, образующаго связь отдѣльныхъ лицъ въ проявленіи ихъ особенностей [5]).

Изъ этого уже можно видѣть всю искусственность этого схематизма. Шлейермахеръ хотѣлъ подвести подъ понятіе о верховномъ благѣ всю совокупность человѣческой дѣятельности, теоретической и практической, съ формальной стороны и съ матеріальной, но изъ этого вышло только смѣшеніе всѣхъ сферъ. И такое смѣшеніе было неизбѣжно, ибо нрав-

---

[1]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. §§ 185—192.
[2]) Тамъ же, § 194.
[3]) Тамъ же, § 195; ср. § 283.
[4]) Тамъ же, § 195.
[5]) Тамъ же, § 196; ср. § 258.

ственное начало отнюдь не способно служить имъ общею связью. Въ этомъ легко убѣдиться изъ разбора этихъ отношеній.

Мы уже замѣтили выше, что символизующая дѣятельность насильственно включена въ область этики. Наука очевидно не есть дѣйствіе разума на природу. Для познанія нѣтъ никакой необходимости организовать предварительно природу и превратить ее въ символъ разума. Еще менѣе это опредѣленіе можетъ относиться къ религіи, которая есть сознаніе абсолютнаго, а отнюдь не дѣятельность на природу. И наука и еще болѣе религія заключаютъ въ себѣ нравственный элементъ; но его слѣдовало выдѣлить, надобно было указать, въ чемъ онъ состоитъ, а не подводить цѣликомъ всѣ эти сферы подъ понятіе, которое очевидно къ нимъ неприложимо. Не говоря уже о томъ, что выводъ религіи изъ своеобразныхъ особенностей лица слишкомъ недостаточенъ.

Точно также и организующая дѣятельность невѣрно подведена цѣликомъ подъ нравственное начало. Тутъ, правда, вполнѣ приложимо понятіе о дѣйствіи разума на природу; но не всякое дѣйствіе разума на природу имѣетъ нравственный характеръ. Мы не называемъ нравственною ту дѣятельность, которая имѣетъ цѣлью исключительно личное удовлетвореніе, хотя бы результатомъ ея было подчиненіе природы разуму. Во всякой дѣятельности, нравственно собственно не ея содержаніе, а то побужденіе, съ которымъ она совершается, то есть, сознательное и свободное подчиненіе лица высшему закону. Нравственность, по существу своему, начало формальное; она требуетъ, чтобы источникомъ дѣятельности было сознаніе высшей связи разумныхъ существъ, какъ членовъ единаго духовнаго міра; но самое содержаніе дѣятельности опредѣляется ею лишь на столько, на сколько имѣется въ виду установленіе этой связи. Менѣе всего это начало приложимо къ покоренію человѣкомъ внѣшней природы. И тутъ мы видимъ одностороннее распространеніе нравственнаго начала на непринадлежащую ему область.

Но если противоположеніе организующей и символизующей дѣятельности въ этикѣ неумѣстно, то противоположеніе общаго начала и личнаго составляетъ въ ней самый существенный вопросъ. Однако и здѣсь обнаруживается односторонность воззрѣній Шлейермахера. Мы уже выше указали на то, что нравственная особенность каждаго не исчерпываетъ содержанія личности. Шлейермахеръ постоянно настаиваетъ на томъ, что лице должно считать себя *только* орудіемъ общаго разума [1]).

[1]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. § 157.

Этимъ уничтожается другая сторона личности, сторона естественная, дѣлающая ее самостоятельнымъ центромъ и требующая личнаго удовлетворенія. Послѣдствіе такого взгляда составляетъ совершенно превратное пониманіе отношенія личной сферы къ общей и объема обѣихъ областей. Въ дѣйствительности, личная область опредѣляется правомъ, общая нравственностью. Кантъ и его ближайшіе послѣдователи превосходно разграничили эти два начала; у Шлейермахера они опять смѣшиваются. Къ личной области онъ относитъ то, что онъ называетъ нравственною собственностью, то есть, непередаваемое выраженіе нравственной особенности каждаго. Что̀ подъ этимъ слѣдуетъ разумѣть, трудно сказать. Связью же лицъ служитъ здѣсь свободное общеніе, начало опять совершенно неопредѣленное, изъ котораго не выходитъ никакого организующаго начала и никакого союза. Съ другой стороны, право онъ относитъ къ общей дѣятельности, устрояющей природу. Черезъ это оно перестаетъ быть выраженіемъ личной свободы, а становится опредѣляющимъ началомъ государственной жизни. Вслѣдствіе этого, самое лице въ юридической области превращается въ чистое орудіе государственной власти. Самостоятельнаго круга дѣйствія у него нѣтъ; оно является только звеномъ въ общей цѣпи. Экономическія начала, юридическія и политическія, все перемѣшивается въ этомъ воззрѣніи, вслѣдствіе стремленія все подвести къ одному одностороннему опредѣленію.

Немудрено, что Шлейермахеръ не могъ найти опредѣленной мѣры для своихъ союзовъ. И тутъ оказываются послѣдствія приведенія организующей и символизующей дѣятельности къ одному знаменателю. Государство организуется въ предѣлахъ народности; но почему же эта мѣра должна прилагаться и къ наукѣ? Развѣ существо ихъ и устройство одинаковы? Съ другой стороны, свободное общеніе отнюдь не ограничивается предѣлами состоянія, а для церкви самъ Шлейермахеръ не находитъ никакого мѣрила. Притомъ, такъ какъ оба послѣдніе элемента идутъ и за предѣлы народности, то оказывается, что частные союзы шире общихъ [1]). Шлейермахеръ говоритъ даже въ одномъ мѣстѣ, что государство погружено въ церковь, какъ въ болѣе обширную сферу [2]). Однимъ словомъ, построеніе тутъ совершенно произвольное, вслѣдствіе того что одна и таже схема прилагается къ совершенно разнороднымъ областямъ.

---

[1]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. стр. 307.

[2]) Тамъ же, § 272, стр. 281.

Поэтому и семейство принуждено напрасно искать себѣ мѣста въ общей системѣ.

Взглянемъ теперь на отдѣльныя сферы дѣятельности и посмотримъ, какъ въ нихъ осуществляются общія начала.

Общая организующая дѣятельность, которую Шлейермахеръ называетъ оборотомъ (Verkehr), а также и культурою или устроеніемъ природы, опредѣляется правомъ. Тутъ является противоположность пріобрѣтенія и общенія. Общій разумъ дѣйствуетъ черезъ отдѣльныя лица; отсюда присвоеніе предметовъ, составляющее основаніе владѣнія. Но такъ какъ отдѣльное лице является здѣсь органомъ общаго разума, то частное владѣніе должно перейти въ общій оборотъ. Взаимнодѣйствіе этихъ двухъ началъ, пріобрѣтенія и общенія, даетъ нравственное значеніе праву. Изъ общенія вытекаетъ право всѣхъ на каждаго черезъ посредство пріобрѣтенія; изъ пріобрѣтенія — право каждаго на всѣхъ черезъ посредство общенія. Одинаково неправомѣрно пріобрѣтеніе, отрицающее общеніе, и общеніе, отрицающее пріобрѣтеніе. Вездѣ, куда только простирается право, говоритъ Шлейермахеръ, мы находимъ общее владѣніе и освоенное общеніе [1]).

Нельзя не замѣтить, что такое равновѣсіе обоихъ элементовъ противорѣчитъ выведенному Шлейермахеромъ понятію объ оборотѣ, въ которомъ общая дѣятельность должна преобладать надъ частною. Но даже и въ этой формѣ, изъ отношенія обоихъ элементовъ нельзя вывести ровно никакихъ юридическихъ началъ. Какого рода притязанія на частное владѣніе имѣетъ общій союзъ, и какія требованія можетъ онъ предъявить владѣльцу? Должно ли все освоенное непремѣнно быть пущено въ оборотъ, а съ другой стороны, можетъ ли каждый требовать, чтобы изъ общаго оборота все, что ему нужно, переходило въ частное его владѣніе? Основные элементы права суть личная свобода и частная собственность; но означенными началами не опредѣляется ни то ни другое. Вслѣдствіе этого, Шлейермахеръ никогда не могъ развить сколько нибудь полнаго ученія о правѣ. Оно является у него только подчиненнымъ моментомъ нравственной дѣятельности.

Этими опредѣленіями не исчерпывается однако содержаніе оборота. Каждое лице, будучи органомъ общаго разума, имѣетъ и свою особенность, проистекающую изъ его положенія и изъ тѣхъ внѣшнихъ отношеній, въ которыхъ оно находится. Вслѣдствіе этого, каждый получаетъ

[1]) Entw. e. Syst. d. Sittenl. § 177.

спеціальное занятіе и развиваетъ въ себѣ спеціальныя способности, независимо отъ внутренней, разумной особенности, которая принадлежитъ къ другой области. Здѣсь эта спеціализація занятій ведетъ къ взаимной зависимости лицъ. Установляется раздѣленіе труда и обмѣнъ произведеній. Этотъ обмѣнъ можетъ состояться подъ двумя условіями: 1) должна быть обезпечена нравственная цѣль, совершающейся мѣны; 2) каждый долженъ получить обратно столько же, сколько онъ далъ: иначе ухудшается его положеніе, какъ извѣстнаго органа разума, а это противорѣчитъ нравственности. Поэтому, цѣна произведеній должна быть опредѣлена договоромъ. Оба условія могутъ впрочемъ прилагаться въ различной степени: съ преобладаніемъ одного умаляется другое, и наоборотъ [1]).

Самъ Шлейермахеръ замѣчаетъ, что при такомъ взглядѣ для услужливости и благотворительности не остается мѣста. И точно, когда вся промышленная дѣятельность превращается въ нравственное требованіе, все, что идетъ въ разрѣзъ съ этою дѣятельностью, должно казаться безнравственнымъ. Шлейермахеръ считаетъ благотворительность необходимымъ зломъ, на томъ основаніи, что она предполагаетъ нужду. Онъ допускаетъ ее только подъ однимъ условіемъ, именно, чтобы дающій былъ увѣренъ, что онъ за свое благодѣяніе получитъ соразмѣрное вознагражденіе отъ общества, такъ какъ нужда произошла отъ установленнаго обществомъ раздѣленія занятій. Благотворительность, говоритъ онъ, слѣдуетъ разсматривать, только какъ аффере. Онъ оговаривается при этомъ, что все сказанное имъ относится единственно къ гражданскому состоянію; въ другихъ отношеніяхъ, благотворительность принадлежитъ къ иной области и должна обсуживаться иначе [2]). Но ни въ какой другой области мы ея не находимъ. Въ системѣ Шлейермахера ей нѣтъ инаго мѣста, кромѣ общей организующей дѣятельности, а здѣсь она оказывается безнравственною.

Обмѣнъ произведеній превращаетъ юридическій порядокъ въ договорный; договоръ же обезпечивается государствомъ; слѣдовательно, промышленный оборотъ завершается установленіемъ государства. Однако, одинъ оборотъ не въ состояніи дать ему бытіе. Мѣна не имѣетъ опредѣленныхъ границъ; она уменьшается постепенно, съ увеличеніемъ раз-

---

[1]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. §§ 214—221.

[2]) Тамъ же, §§ 217, 218.

стоянія. Если государство не должно быть союзомъ, произвольно выдѣленнымъ изъ общей массы, нужно присутствіе другаго начала, начала особенности, разграничивающаго общую организующую дѣятельность. Оно дается народностью [1]).

Замѣтимъ, что частная организующая дѣятельность, которая должна бы явиться здѣсь восполняющимъ элементомъ, вовсе не ведетъ къ образованію народностей. Какъ мы видѣли, она ограничивается свободнымъ общеніемъ. Поэтому, у Шлейермахера, собственно говоря, нѣтъ для вывода народности никакого опредѣленнаго начала. Онъ производитъ ее то изъ различія климатическихъ условій [2]), что̀ даетъ ей чисто внѣшній характеръ, то изъ союза семействъ, соединенныхъ между собою брачными узами, съ исключеніемъ другихъ [3]), что̀ опять составляетъ вовсе не существенный признакъ и, по собственному признанію Шлейермахера, имѣетъ мѣсто только на низшихъ ступеняхъ развитія. Въ концѣ концовъ, онъ принужденъ признать народность, какъ нѣчто данное [4]). Изъ естественнаго единства племени, рано или поздно, вслѣдствіе высшаго сознанія, должно произойти государство.

Существо политическаго союза Шлейермахеръ полагаетъ въ противоположности правительства и подданныхъ. Государство относится къ племени, какъ сознательное къ безсознательному. Поэтому, происхожденіе его объясняется только внутреннимъ развитіемъ сознанія, а отнюдь не договоромъ и не насиліемъ. Договоръ получаетъ силу единственно черезъ государство, слѣдовательно, онъ предполагаетъ послѣднее; насиліе же есть односторонній актъ, который общаго сознанія не производитъ. Истинное основаніе государства заключается въ народной особенности, полагающей себѣ внѣшнюю сферу. Такимъ образомъ, оно составляется изъ земли и народа. Задача же его, въ этихъ предѣлахъ, состоитъ въ общей организующей дѣятельности. Поэтому, оно должно ограничиваться областью культуры, не вмѣшиваясь въ знаніе, въ религію и въ домашнюю жизнь [5]). Самостоятельностью этихъ областей обезпечивается свобода подданныхъ, хотя эта самостоятельность не можетъ быть абсолютною. Въ предѣлахъ же государственной дѣятельности, общее направленіе силъ

---

[1]) Entw. eines Syst. d. Sittenl. §§ 224—225.
[2]) Тамъ же, § 192.
[3]) Тамъ же, § 267.
[4]) Тамъ же, § 267, примѣ. Z.
[5]) Тамъ же, §§ 268—271.

должно исходить отъ правительства, а самый процессъ отъ отдѣльныхъ лицъ. Отъ послѣднихъ зависитъ живость и богатство промышленнаго оборота, вслѣдствіе чего государство должно стремиться къ сохраненію и развитію присвоенной каждому сферы дѣятельности. Но съ другой стороны, отдѣльное лицо должно чувствовать, что оно производитъ только какъ членъ народа. Совокупная область собственности составляетъ общее достояніе, и всякій гражданинъ держитъ свою отдѣльную часть въ видѣ лена изъ рукъ государства [1]). Шлейермахеръ распространяетъ это начало даже на ту сферу, которую онъ называетъ собственностью въ строгомъ смыслѣ, и въ которой выражается личная особенность каждаго. И точно, трудно установить тутъ какое нибудь разграниченіе. Но въ такомъ случаѣ, куда же дѣвается самостоятельность личной сферы?

Способъ сочетанія противоположности правительства и подданныхъ составляетъ государственное устройство. Оно можетъ быть различно, смотря по различію входящихъ въ составъ его элементовъ, какъ то: аристократическихъ и демократическихъ родовъ, классовъ преданныхъ механическому и умственному труду. Политическое устройство получаетъ различный характеръ и смотря по тому, откуда исходитъ государственное сознаніе, отъ всей ли массы въ совокупности, или отъ одного лица, или наконецъ, отъ нѣсколькихъ. Съ развитіемъ же сознанія должно измѣняться и самое устройство. Истинный способъ дѣйствія въ преобразованіяхъ состоитъ въ узаконеніи того, что уже совершилось въ народномъ сознаніи; иначе измѣненіе является революціоннымъ. Односторонняя инціатива правительства имѣетъ видъ тираніи, односторонняя инціатива подданныхъ—видъ возмущенія. Поэтому, измѣненія въ политическомъ устройствѣ должны быть совокупнымъ дѣйствіемъ правительства и подданныхъ [2]).

Въ этомъ процессѣ, государство проходитъ черезъ различныя ступени. Первоначально, оно заключается въ предѣлахъ племени. Но высшее развитіе сознанія выводитъ его изъ этой тѣсной рамки. Сродныя племена соединяются въ болѣе обширное единство народа. Изъ этого образуется государство высшаго порядка, съ союзнымъ или единичнымъ устройствомъ. На этомъ останавливается процессъ объединенія; далѣе онъ не можетъ идти, не уничтоживъ самостоятельности народовъ. От-

---

[1]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. § 272.

[2]) Тамъ же, § 273.

дѣльныя государства остаются независимыми, вступая въ мирныя или воинственныя отношенія другъ къ другу. Совершенное устройство состоитъ въ томъ, что каждое племя образуетъ государство, что государства низшаго порядка, въ свою очередь, соединяются въ государства высшаго порядка, наконецъ, что отдѣльныя государства и народы стоятъ рядомъ, въ мирномъ общеніи, связанные договорами и признаніемъ свободнаго передвиженія лицъ [1]).

Таковы основныя черты политическаго ученія Шлейермахера. Далѣе мы разберемъ его въ большей подробности и тогда подвергнемъ его критической оцѣнкѣ. Теперь же обратимся къ другимъ сферамъ человѣческой жизни.

За общею организующею дѣятельностью слѣдуетъ частная. Тутъ проявляется личная особенность каждаго; это — область непередаваемаго. Организующая дѣятельность обращается здѣсь на все то, что непосредственно примыкаетъ къ лицу, прежде всего на собственное тѣло, затѣмъ на предметы служащіе личному употребленію, совокупность которыхъ составляетъ домъ. Отсюда святость и неприкосновенность дома [2]). Шлейермахеръ признаетъ даже все принадлежащее къ дому неотчуждаемымъ [3]). Но домъ можетъ раскрываться для другихъ въ гостепріимствѣ. Личныя особенности связываются взаимнымъ признаніемъ и явленіемъ другъ другу. Изъ этого образуется свободное общеніе, въ основаніи котораго лежитъ противоположность хозяина и гостей. Эта связь можетъ быть уже или шире; во всякомъ случаѣ, она предполагаетъ нѣчто сходнее въ своеобразномъ.

Этотъ сходный элементъ порождаетъ общіе нравы или тонъ общества, котораго источникъ заключается въ одинакой степени развитія. На этой почвѣ возникаютъ сходныя группы, связанныя свободнымъ общеніемъ. Таковы *состоянія*, между которыми нельзя однако провесть опредѣленной черты, ибо степени развитія незамѣтно переходятъ другъ въ друга. Точно также и объемъ ихъ не имѣетъ точныхъ границъ. Различныя государства и церкви связываются свободнымъ общеніемъ. Но съ другой стороны, состоянія связываются между собою государствомъ

---

[1]) Entw. eines Syst. d. Sittenl. §§ 275—277.

[2]) Тамъ же, §§ 164, 165, 181, 228.

[3]) Тамъ же, § 228, стр. 206.

и церковью. Такимъ образомъ, свободное общеніе, неопредѣленное внутри себя, получаетъ нѣкоторую опредѣленность извнѣ [1]).

Не трудно видѣть всю недостаточность этихъ началъ для опредѣленія личной сферы человѣческой дѣятельности. Вся область права и промышленности отошла къ государству; для частной жизни осталось только то, что выражаетъ въ себѣ нравственную особенность каждаго. Шлейермахеръ все это совокупляетъ въ одно подъ именемъ дома, а потому признаетъ все, что входитъ въ составъ дома, неотчуждаемымъ; это — нравственная собственность лица. Но очевидно, что такое положеніе не болѣе какъ парадоксъ. Если дѣятельность тѣлесныхъ органовъ составляетъ предметъ оборота, то еще болѣе это относится къ внѣшнимъ предметамъ, которые, по природѣ своей, всегда отчуждаемы. Самъ Шлейермахеръ признаетъ, что собственность и оборотъ понятія относительныя, которыя переходятъ другъ въ друга [2]). Но тогда, что же остается непередаваемымъ, и въ чемъ состоитъ различіе между тѣмъ, что Шлейермахеръ называетъ нравственною собственностью и юридическою собственностью? Въ сущности, это раздѣленіе чисто произвольное. Въ область домашняго употребленія входятъ чужія произведенія, выражающія чужую особенность, и наоборотъ, самыя своеобразныя произведенія лица пускаются имъ въ оборотъ безъ всякаго нарушенія нравственныхъ правилъ. Держась ученія Шлейермахера, слѣдовало бы признать, напримѣръ, продажу картины безнравственнымъ поступкомъ, ибо ни въ чемъ особенность лица не выражается такъ, какъ въ художественномъ произведеніи. Въ результатѣ, съ устраненіемъ промышленной дѣятельности и права, для взаимныхъ отношеній частныхъ лицъ остается одно гостепріимство, то есть, самое поверхностное отношеніе людей. Не на этомъ основано взаимное признаніе и уваженіе къ лицу. Еще менѣе можно изъ этого вывести какія либо начала для опредѣленія различія состояній. Однимъ словомъ, свободное общеніе не только не исчерпываетъ собою всей области личной дѣятельности и личныхъ отношеній, но едва ее затрогиваетъ. Поглощеніе права нравственностью оставляетъ здѣсь самое скудное содержаніе.

Что касается до символизующей дѣятельности, то здѣсь общее начало выражается въ наукѣ. Основаніе науки составляетъ единство разума во всѣхъ мыслящихъ существахъ; нравственная ея сторона заключается во взаимномъ общеніи мыслей, въ которомъ движущимъ началомъ является

---

[1]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. §§ 227, 283, 284, 286.

[2]) Тамъ же, § 166.

любовь къ истинѣ. Органомъ этого общенія служитъ языкъ, составляющій необходимую принадлежность мысли и указывающій на общественное ея значеніе: безъ языка нѣтъ мысли. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, языкомъ опредѣляется и относительная особенность знанія. Оставаясь общимъ началомъ, наука организуется въ предѣлахъ народностей, связанныхъ языкомъ. Поэтому, наука неизбѣжно носитъ на себѣ народный характеръ, хотя съ другой стороны, во имя единства знанія, различные языки и народности стремятся къ живому общенію. Народная организація науки образуетъ *академію* въ обширномъ смыслѣ. Эта организація выражается въ противоположности ученыхъ и публики, противоположности не имѣющей впрочемъ никакого принудительнаго характера, но основанной на свободномъ отношеніи преподаванія и ученія. Истинное значеніе ученыхъ заключается въ томъ, что они обработываютъ отдѣльныя отрасли науки, имѣя въ виду ея совокупность. Задача ихъ состоитъ въ возведеніи всѣхъ частныхъ знаній къ высшему единству. Поэтому, они между собою образуютъ живое единство. Но и оно основано на полной свободѣ. Внѣшняя форма тутъ не нужна. Затѣмъ, дальнѣйшее призваніе ученыхъ состоитъ въ поддержаніи научной организаціи въ народѣ посредствомъ педагогической дѣятельности. Это составляетъ задачу университетовъ [1]).

Такъ опредѣляетъ Шлейермахеръ значеніе науки въ общей системѣ нравственныхъ формъ. Но при такихъ свободныхъ отношеніяхъ между учеными и публикою и ученыхъ между собою, спрашивается: въ чемъ же состоитъ организація науки? и въ чемъ выражается здѣсь народное единство? Очевидно, что по своему устройству, наука уподобляется отнюдь не государству, а тому, что Шлейермахеръ называетъ свободнымъ общеніемъ, гдѣ дѣйствуютъ частныя силы, безъ всякаго общаго руководства, единственно посредствомъ взаимнаго признанія и обмѣна мыслей. Поэтому и ограниченіе науки предѣлами народности, на подобіе государства, совершенно произвольно. Выражая собою единство разума, и стремясь къ единству истины, наука, по существу своему, выходитъ изъ предѣловъ народности. Изъ всѣхъ человѣческихъ элементовъ, это— самый общій. Ученые образуютъ всемірную республику, и тѣ изъ нихъ, которые принадлежатъ къ различнымъ народностямъ, нерѣдко стоятъ гораздо ближе другъ къ другу, нежели тѣ, которые принадлежатъ къ

[1]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. §§ 168—171, 179—180, 278—281.

одной. Отвлеченный схематизмъ Шлейермахера и тутъ придалъ предмету совершенно искусственное освѣщеніе.

Наконецъ, въ религіи, по теоріи Шлейермахера, выражается личное чувство, составляющее особенность каждаго въ области познанія. Съ непосредственнымъ самосознаніемъ связано чувство зависимости отъ верховнаго бытія, и это чувство служитъ источникомъ религіи. Но также какъ и въ свободномъ общеніи, тутъ является потребность взаимнаго откровенія, которое и даетъ религіи нравственный характеръ. Чувство выражается не въ языкѣ, который составляетъ орудіе мысли, а прежде всего въ тѣлодвиженіяхъ, а затѣмъ въ произведеніяхъ искусства. Искусство относится къ религіи, также какъ языкъ къ наукѣ. Поэтому, всѣ люди должны быть художниками въ обширномъ смыслѣ, и всякое художество должно быть религіознымъ. Какъ скоро оно отдѣляется отъ религіи, оно теряетъ свой нравственный характеръ [1]). Религіозное искусство имѣетъ впрочемъ различную форму: постоянную и временную. Постоянныя его произведенія образуютъ общую сокровищницу, къ которой всѣ имѣютъ доступъ. Временными же выраженіями религіознаго чувства являются формы внѣшняго богослуженія, для котораго вѣрующіе собираются вмѣстѣ [2]). Изъ этого возникаетъ общество вѣрующихъ—церковь. И тутъ высшее развитіе сознанія ведетъ къ противоположности духовенства и мірянъ, сходной отчасти съ отношеніемъ правительства къ подданнымъ, отчасти съ отношеніемъ ученыхъ къ публикѣ. Но организація церкви не совпадаетъ съ народностью. Она опредѣляется данными самою природою общими массами, въ которыхъ выражаются особенности религіознаго чувства. Эти особенности зависятъ преимущественно отъ разнообразнаго сочетанія элементовъ богопознанія. Главное различіе заключается въ томъ, какому элементу дается перевѣсъ: природѣ или разуму. Поставленіе разума подъ владычество природы образуетъ религіи естественныя; обратное отношеніе составляетъ основаніе религій разума. Въ первыхъ, господствующимъ началомъ является необходимость или судьба, во вторыхъ свобода. Но естественныя религіи составляютъ низшую ступень, ибо цѣль развитія состоитъ въ полномъ подчиненіи природы разуму. Поэтому, онѣ должны перейти во вторую форму. Въ религіи же разума,

---

[1]) Entw. e. Syst. d. Sittenl. §§ 172—175, 183—184, 253—257.

[2]) Тамъ же, § 290.

преобладающимъ началомъ должно быть сознаніе единства, ибо разумъ, дѣйствующій въ природѣ, одинъ. Но при этомъ сохраняются второстепенныя различія частныхъ формъ. Только поверхностный взглядъ можетъ не признавать ихъ и лишь дикая грубость можетъ употреблять противъ нихъ насиліе [1]).

И такъ, въ результатѣ, по теоріи Шлейермахера, цѣлью религіознаго развитія является сознаніе единства; различія играютъ тутъ подчиненную роль. Ясно, слѣдовательно, что личная особенность не можетъ быть основнымъ началомъ религіи; въ теоріи оказывается противорѣчіе. Оно обнаруживается еще яснѣе, если мы сравнимъ обѣ сферы, въ которыхъ выражается своеобразіе личности. Очевидно, что онѣ заключаютъ въ себѣ весьма мало сходнаго. Въ свободномъ общеніи, каждый домъ составляетъ замкнутый въ себѣ центръ; взаимныя отношенія тутъ частныя и случайныя. Въ церкви, напротивъ, своеобразіе выражается въ общихъ массахъ. Организація тутъ гораздо крѣпче, нежели даже въ наукѣ, не смотря на то, что послѣдняя представляетъ собою общій элементъ, а религія личный. Самыя основанныя на природѣ различія должны наконецъ исчезнуть въ единствѣ религіи разума. Такимъ образомъ церковь, которая сперва представлялась только средою для взаимнаго выраженія личныхъ чувствъ, въ результатѣ оказывается высшимъ союзомъ, простирающимся далеко за предѣлы государства, и объединяющимъ все человѣчество въ сознаніи единаго, владычествующаго надъ всѣми Божества. Очевидно, что конецъ не совпадаетъ съ началомъ.

Такое же противорѣчіе обнаруживается и въ воззрѣніи Шлейермахера на искусство. Съ одной стороны, онъ видитъ въ немъ выраженіе личной своеобразности, съ другой стороны, онъ не только требуетъ, чтобы все искусство было религіознымъ, но утверждаетъ, что въ высокомъ религіозномъ стилѣ личная особенность художника становится совершенно на задній планъ. Художникъ долженъ быть чистымъ органомъ церкви, и произведенія его должны быть объективнымъ выраженіемъ общаго типа [2]). Вообще, для искусства въ схемѣ Шлейермахера не было мѣста. Поэтому онъ сдѣлалъ изъ него придатокъ религіи, требуя съ одной стороны, чтобы всѣ люди были художниками, и объявляя, съ другой стороны, чисто свѣтское направленіе искусства безнравственнымъ. Такое воззрѣніе само себя обличаетъ.

---

[1]) Entw. eines Syst. d. Sittenl. § 287—291.

[2]) Тамъ же, § 290, стр. 323.

Если же, разсмотрѣвши всѣ эти отдѣльныя области дѣятельности, мы спросимъ наконецъ: въ чемъ же состоитъ ихъ связь? кѣмъ и чѣмъ опредѣляются ихъ взаимныя отношенія? то на этотъ вопросъ мы не получимъ отвѣта. Все міросозерцаніе Шлейермахера вращается въ области противоположностей; первоначальное единство изъято изъ области вѣдѣнія, а конечное единство остается недосягаемымъ идеаломъ, который точно также не вмѣщается ни въ какое понятіе. Поэтому, верховное благо заключаетъ въ себѣ только внѣшнее сочетаніе противоположныхъ элементовъ, безъ единаго, связующаго ихъ начала. Самъ Шлейермахеръ это признаетъ. О верховномъ благѣ, говоритъ онъ, какъ полномъ объединеніи природы и разума, мы не имѣемъ опредѣленнаго понятія. Мы можемъ представить его только въ видѣ взаимнаго общенія всѣхъ частныхъ благъ, притомъ различно съ точки зрѣнія каждаго изъ нихъ [1]). Слѣдовательно, общаго взгляда тутъ нѣтъ, ибо нѣтъ связующаго начала. Частныя области человѣческой дѣятельности распадаются врозь; для опредѣленія взаимныхъ ихъ отношеній не остается ничего, кромѣ общей фразы.

Но рядомъ съ этимъ отсутствіемъ внутренняго единства мы видимъ и то безмѣрное расширеніе, которое понятіе о верховномъ благѣ даетъ нравственному ученію. Какъ въ теоріи Вольфа конечная идея совершенства вела къ распространенію нравственнаго закона на весь физическій міръ, такъ и у Шлейермахера конечная идея добра ведетъ къ подчиненію обѣихъ противоположностей, физическаго міра и духовнаго, единому нравственному началу. Промышленность, право, государство, наука, религія, все становится нравственною дѣятельностью, притомъ не съ формальной только стороны, но и со стороны содержанія. Каждое движеніе человѣка опредѣляется нравственнымъ закономъ. Но такъ какъ одинъ нравственный законъ недостаточенъ для установленія этой связи противоположностей, то задача все таки остается неисполненною, и внутренняго единства не оказывается. Такимъ образомъ, нравственный идеализмъ самъ собою указываетъ на абсолютный идеализмъ, какъ на высшую точку зрѣнія, примиряющую противоположности началомъ конечнымъ.

Несообразность понятія о верховномъ благѣ съ односторонностью чисто нравственной точки зрѣнія открывается и при сравненіи этого уче-

---

[1]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. § 141.

нія съ другими частями этики. Начало, производящее верховное благо, есть добродѣтель. Но между тѣмъ какъ въ верховномъ благѣ разумъ представляется какъ единое цѣлое, проникающее противоположную ему всецѣлость природы, въ добродѣтели разумъ является свойствомъ единичнаго существа. Ясно, что результатъ шире производящей причины; вслѣдствіе этого, между обоими началами оказывается противорѣчіе. Съ одной стороны, верховное благо можетъ быть произведено только совершенною добродѣтелью; съ другой стороны, такъ какъ совершенство лица зависитъ отъ совершенства цѣлаго, то совершенная добродѣтель можетъ быть произведена только верховнымъ благомъ. Шлейермахеръ разрѣшаетъ это противорѣчіе тѣмъ, что добродѣтель, какъ помышленіе, предшествуетъ верховному благу, но какъ внѣшнее явленіе, она сама опредѣляется взаимнодѣйствіемъ нравственныхъ силъ, которое развивается вмѣстѣ съ верховнымъ благомъ. Какъ органъ цѣлаго, добродѣтель вырабатывается только этимъ цѣлымъ [1]). Очевидно однако, что если совершенство органа зависитъ отъ совершенства цѣлаго, а совершенство цѣлаго, въ свою очередь, зависитъ отъ совершенства органовъ, которыми оно производится, то совершенства никогда не будетъ. Это—логическій кругъ, изъ котораго нѣтъ исхода. Отсюда слѣдуетъ, что одной добродѣтели недостаточно для произведенія верховнаго блага.

Тоже самое оказывается, если мы взглянемъ на предметъ съ другой точки зрѣнія. Держась теоріи Шлейермахера, слѣдуетъ признать, что подчиненіе природы разуму можетъ быть произведено единственно добродѣтелью. Никто не повѣритъ, говоритъ онъ, что добро можетъ произойти отъ дѣйствій противныхъ обязанности, также какъ и отъ дѣйствій сообразныхъ съ обязанностью [2]). Между тѣмъ, извѣстно, что въ подчиненіи природы разуму добродѣтель играетъ наименьшую роль, а личный интересъ наибольшую. Ясно, слѣдовательно, что добродѣтели можно приписать только произведеніе *нравственнаго* добра, то есть, единенія воль во имя высшаго закона. Для произведенія добра абсолютнаго, нужно еще иное начало, связывающее нравственный міръ съ физическимъ.

Этимъ отношеніемъ къ верховному благу опредѣляется и отношеніе добродѣтели къ счастью или блаженству. Блаженство, говоритъ Шлей-

---

[1]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. § 292.

[2]) Ueber die wissenschaftl. Behandl. d. Tugendbegriffs: Werke 3 Abth. 2 B. стр. 358; тоже Ent. e. Syst. d. Sittenl. § 321.

ермахеръ, есть участіе лица въ верховномъ благѣ. Дается ли оно добродѣтелью? Нѣтъ, пока добродѣтель ограничивается личною сферою; совпаденіе тутъ случайное. Да, какъ скоро человѣкъ видитъ въ себѣ только органъ развивающагося добра. Полное личное совершенство, въ которомъ заключается и блаженство, состоитъ въ томъ, что всякое другое жизненное чувство исчезаетъ, и человѣкъ находитъ удовлетвореніе единственно въ этомъ отношеніи къ верховному благу. Но это возможно только въ совершенномъ цѣломъ. Поэтому слѣдуетъ сказать, что добродѣтель не дѣлаетъ человѣка счастливымъ, но дѣлаетъ его достойнымъ счастія [1]). Такимъ образомъ, гармонія установляется тѣмъ, что личный элементъ находитъ полное свое удовлетвореніе въ совершенствѣ цѣлаго; но, какъ мы видѣли, одна добродѣтель не въ состояніи произвести этотъ результатъ, слѣдовательно и счастіе зависитъ не отъ нея одной.

Съ другой стороны, если добродѣтель понимается какъ производящая причина верховнаго блага, то есть, полнаго единенія природы и разума, то ясно, что подъ это понятіе должны быть подведены не одни качества воли, но всѣ человѣческія способности, ибо всѣ онѣ имѣютъ задачею дѣйствіе на внѣшній міръ. Шлейермахеръ въ опредѣленіи добродѣтели, какъ и во многихъ другихъ своихъ построеніяхъ, принимаетъ двѣ перекрещивающіяся противоположности. Первая состоитъ въ противоположеніи внутренняго *помышленія* (Gesinnung) внѣшнему *умѣнію* (Fertigkeit). Помышленіе представляетъ добродѣтель въ себѣ самой, умѣніе—въ ея отношеніяхъ къ внѣшнему міру; одно выражаетъ внутреннее существо разума, другое—дѣйствіе его на природу. Вторая противоположность состоитъ въ противоположеніи дѣятельности *познающей* и *изображающей*, противоположеніе, которое прилагается къ лицу, также какъ и къ цѣлому. Изъ сочетанія этихъ двухъ противоположностей образуются четыре главныхъ добродѣтели. Познаніе, какъ помышленіе, есть *мудрость*, какъ умѣніе—*обдуманность* (Besonnenheit); изображающая дѣятельность, какъ внутреннее стремленіе, есть *любовь*, какъ умѣніе,—*постоянство* (Beharrlichkeit). Шлейермахеръ указываетъ на сходство этой схемы съ ученіемъ древнихъ. Главное различіе между обоими онъ полагаетъ въ томъ, что древніе выше всего ставили государство, а потому верховною добродѣ-

[1]) Ent. ein. Syst. d. Sittenl. § 293., стр. 332.

телью считали правду; у него же правда входитъ, какъ подчиненный элементъ, въ болѣе широкое начало любви [1]).

Мудрость есть то свойство, въ силу котораго всякое дѣйствіе человѣка получаетъ идеальное содержаніе [2]). Шлейермахеръ противополагаетъ это опредѣленіе обыкновенному понятію о мудрости, какъ способности правильно опредѣлять цѣли. Послѣднее относится исключительно къ области практическихъ дѣйствій, тогда какъ его опредѣленіе простирается равно и на знаніе и на чувство, однимъ словомъ, на всякое проявленіе высшей способности въ человѣкѣ [3]). Но такое расширеніе понятія прямо ведетъ къ смѣшенію нравственной добродѣтели съ теоретическою способностью, качества воли съ качествомъ разума. Черезъ это, невѣрная мысль становится безнравственнымъ поступкомъ. Слѣдуя этому началу, Шлейермахеръ объявляетъ заблужденіе безгрѣшнымъ, только когда оно сопровождается сомнѣніемъ; но оно грѣховно, какъ скоро оно подкрѣпляется убѣжденіемъ. Поэтому, безнравственно считать субъективныя впечатлѣнія за объективныя опредѣленія вещей [4]). Несостоятельность этого взгляда очевидна. Нѣтъ сомнѣнія, что во всякомъ знаніи есть нравственная сторона; но она заключается единственно въ побужденіяхъ воли: человѣкъ долженъ руководиться любовью къ истинѣ. Мудрость, какъ нравственная добродѣтель, есть сознаніе высшаго закона, которымъ должна управляться воля. Это сознаніе прилагается къ знанію, также какъ и ко всѣмъ другимъ областямъ человѣческой дѣятельности. Но изъ этого не слѣдуетъ, что нравственнымъ началомъ должно опредѣляться и все содержаніе дѣятельности. Такое расширеніе понятія ведетъ къ смѣшенію всѣхъ сферъ. Это и обнаруживается у Шлейермахера. Дальнѣйшія, выводимыя имъ подраздѣленія мудрости имѣютъ весьма мало отношенія къ нравственности [5]).

Еще болѣе сбивчивымъ является понятіе о любви. Шлейермахеръ опредѣляетъ любовь, какъ вступленіе разума въ органическій процессъ, или какъ стремленіе разума сдѣлаться душою организма. Любовь есть творческое хотѣніе мудрости [6]). Такое опредѣленіе, съ одной стороны,

---

[1]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. §§ 294—297.

[2]) Тамъ же, § 299.

[3]) Ueber die wissenschaft. Behandl. des Tugendbegriffs. S. W. 3 Abth. 2 B. стр. 363—365.

[4]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. § 302.

[5]) Тамъ же,. §§ 300—302.

[6]) Тамъ же, § 303; Ueber die wissenschaft. Beh. des Tugendbeg. стр. 376.

слишкомъ обширно, съ другой, слишкомъ тѣсно. Всякое стремленіе подчинить себѣ внѣшнюю природу становится черезъ это любовью. Наоборотъ, если любитъ разумъ, а любима природа, то, какъ замѣчаетъ самъ Шлейермахеръ, не можетъ быть любви, обращенной къ верху [1]). Въ сущности, этимъ опредѣленіемъ исключается даже любовь къ другимъ равноправнымъ разумнымъ существамъ. Шлейермахеръ поставленъ въ значительное затрудненіе понятіемъ о любви къ Богу; въ концѣ концовъ, онъ признаетъ это выраженіе неправильнымъ, ибо о Богѣ мы не можемъ имѣть представленія; любить его мы можемъ только въ природѣ [2]). Точно также онъ затрудняется и самолюбіемъ. Если любовь есть стремленіе изобразить себя во внѣшнемъ мірѣ, то источникомъ ея можетъ быть только самолюбіе. Слѣдовательно, если мы самолюбіе не будемъ считать добродѣтелью, то и всякая другая любовь не будетъ добродѣтелью, ибо всякая къ нему примыкаетъ; если же мы признаемъ самолюбіе добродѣтелью, а во всякой другой любви будемъ видѣть только плодъ самолюбія, то исчезнетъ все возвышенное въ человѣческой природѣ. Шлейермахеръ разрѣшаетъ эту дилемму взаимнымъ проникновеніемъ противоположностей: самолюбіе тогда только нравственно, когда оно заключаетъ въ себѣ всякую другую любовь, и наоборотъ, всякая другая любовь тогда только истинна, когда она воспринимаетъ въ себя самолюбіе [3]). Но въ такомъ случаѣ, самоотверженіе становится порокомъ.

Точно также невѣрно и смѣшеніе любви съ правдою. Шлейермахеръ раздѣляетъ любовь на равную и неравную, свободную и зависимую (gebundene). Подъ именемъ зависимой любви онъ разумѣетъ ту, которая опредѣляется естественною связью лицъ [4]). Правдою же онъ называетъ зависимую любовь съ характеромъ равенства [5]). Такое опредѣленіе очевидно ложно. Съ одной стороны, правда вовсе не ограничивается предѣлами естественныхъ связей, но равно относится ко всѣмъ людямъ; съ другой стороны, правда и любовь—двѣ разныя добродѣтели: первая есть приложеніе закона, управляющаго отношеніями разумныхъ существъ, какъ самостоятельныхъ единицъ, вторая есть стремленіе къ единенію съ другими. Первая состоитъ въ воздаяніи каждому того, что

---

[1]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. § 303, стр. 365.
[2]) Тамъ же, стр. 365—366.
[3]) Тамъ же, § 303, стр. 365.
[4]) Тамъ же, § 304.
[5]) Тамъ же, § 305.

ему принадлежитъ, вторая въ желаніи дѣлать другому какъ можно болѣе добра. Поэтому, правда и любовь могутъ приходить въ столкновеніе. Между тѣмъ, Шлейермахеръ до такой степени смѣшиваетъ ихъ другъ съ другомъ, что онъ самое право производитъ не изъ правды, а изъ любви. „Если мы спросимъ себя, говоритъ онъ, какъ называть ту силу, которая производитъ право, то мы не можетъ назвать ее правдою, ибо правда предполагаетъ уже существованіе права: но мы должны сказать, что вездѣ любовь производитъ право, и наоборотъ, тамъ гдѣ прекращается любовь, исчезаетъ и право, и въ той же самой мѣрѣ наступаетъ состояніе безправія“ [1]). Односторонность нравственнаго воззрѣнія здѣсь очевидна.

Что касается до остальныхъ двухъ добродѣтелей, которыя Шлейермахеръ называетъ обдуманностью и постоянствомъ, то прежде всего непонятно, почему этими качествами ограничивается умѣніе, которое, повидимому, должно заключать въ себѣ также и физическую силу, ловкость, проворство, однимъ словомъ, все что даетъ человѣку власть надъ природою. Затѣмъ оказывается, что обѣ эти добродѣтели имѣютъ не только положительную сторону, но и отрицательную, состоящую въ устраненіи противодѣйствія природы нравственнымъ требованіямъ [2]). Шлейермахеръ называетъ ихъ *боевыми* добродѣтелями (die bekämpfenden Tugenden), въ противоположность мудрости и любви, которымъ онъ даетъ названіе *животворящихъ* добродѣтелей (die belebenden Tugenden) [3]). Но если существуютъ боевыя добродѣтели, то природа не играетъ въ отношеніи къ разуму чисто страдательной роли, а потому этика не можетъ ограничиваться описаніемъ нравственнаго процесса, но должна изслѣдовать естественныя влеченія человѣка и отношеніе къ нимъ разума и свободы. Съ отнесеніемъ всего этого къ области исторіи, нравственное ученіе лишается самаго существеннаго своего элемента, и остается неразрѣшеннымъ вопросъ, на сколько добродѣтель способна осуществить верховное благо. Наконецъ, и обдуманность и постоянство очевидно могутъ принадлежать и недобродѣтельному человѣку; какъ же считать ихъ добродѣтелями? На это возраженіе Шлейермахеръ, вмѣстѣ съ древними, отвѣчаетъ, что въ зломъ человѣкѣ это только

---

[1]) Ueber die wissenschaft. Beh. des Tugendbeg. стр. 374.

[2]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. § 311.

[3]) Ueber die wissenschaft. Beh. des Tugendbeg. стр. 360.

кажущіяся добродѣтели; въ дѣйствительности же, онѣ являются добродѣтелями единственно въ связи съ мудростью и любовью [1]). Но если нравственность состоитъ въ подчиненіи природы разуму, то умѣніе, служащее личному интересу, точно также достигаетъ этой цѣли, какъ и настоящая добродѣтель. Разницы тутъ не видать.

Изъ всего этого ясно, что слишкомъ широкое опредѣленіе нравственности ведетъ къ невѣрному пониманію нравственныхъ свойствъ человѣка. И при всемъ томъ, въ теоріи Шлейермахера остается неразрѣшеннымъ вопросъ, на сколько природа, въ своемъ противодѣйствіи, можетъ быть побѣждена усиліями разума.

Тѣми же недостатками, какъ ученіе о добродѣтели, страдаетъ и ученіе объ обязанностяхъ. И тутъ оказывается противорѣчіе между верховнымъ благомъ и обязанностью. Верховное благо представляетъ совершенное цѣлое; обязанность же, по существу своему, несовершенна, ибо она стоитъ между несовершенною точкою исхода и совершенною цѣлью, лежащею внѣ ея предѣловъ. Какъ же можетъ совершенное цѣлое быть произведеніемъ несовершеннаго дѣйствія? И тутъ, слѣдовательно, надобно сказать, что если верховное благо предполагаетъ исполненіе обязанности, то исполненіе обязанностей, въ свою очередь, предполагаетъ верховное благо [2]). Но при существованіи верховнаго блага, исполненіе обязанностей становится излишнимъ, ибо цѣль достигнута. Поэтому, совершенства въ обязанностяхъ никогда быть не можетъ.

Съ этимъ связана и другая антиномія. Въ верховномъ благѣ, всѣ части проникнуты единою идеею: слѣдовательно, оно можетъ быть осуществлено только дѣйствіями, имѣющими въ виду эту идею. Между тѣмъ, обязанностью всегда опредѣляется частное дѣйствіе, направленное на извѣстную, ограниченную цѣль въ ограниченной сферѣ. Шлейермахеръ разрѣшаетъ это противорѣчіе тѣмъ, что въ верховномъ благѣ всѣ части связаны между собою, а потому всегда требуется такое дѣйствіе, которое, будучи направлено на извѣстную сферу, имѣло бы вмѣстѣ съ тѣмъ въ виду и всѣ остальныя. Но онъ тутъ же признаетъ, что такой способъ дѣйствія предполагаетъ общій порядокъ, въ которомъ всѣ дѣйствія распредѣлены такъ, чтобы ни одно не мѣшало другому, безъ чего исполненіе обязанности становится невозможнымъ [3]). Въ силу

[1]) Ueber die wissenschaft. Beh. des Tugendb. стр. 373.

[2]) Entw. ein. Syst. d. Sittenl. §§ 321, 322.

[3]) Тамъ же, § 324.

того же начала, онъ не признаетъ и такъ называемаго столкновенія обязанностей. Обязанность, которая приходитъ въ столкновеніе съ другою, по его мнѣнію, вовсе не есть обязанность. Истинная обязанность вытекаетъ именно изъ разрѣшенія столкновеній [1]). Очевидно однако, что предполагаемый здѣсь порядокъ есть уже совершенство. Въ области же несовершенныхъ дѣйствій, пока различныя сферы не приведены еще къ единому, высшему началу, соглашеніе ихъ въ отдѣльномъ лицѣ можетъ быть только случайное, а потому столкновенія неизбѣжны.

Спрашивается: какъ же разрѣшаются эти столкновенія: объективнымъ ли началомъ или субъективнымъ воззрѣніемъ? Этотъ вопросъ раскрываетъ новую антиномію въ идеѣ обязанности. Если верховное благо представляетъ единое цѣлое, въ которомъ всѣ части связаны другъ съ другомъ необходимымъ закономъ, то и достиженіе его опредѣляется извѣстнымъ, необходимымъ порядкомъ, къ которому отдѣльное лице можетъ только примыкать, какъ орудіе. Съ другой стороны, если природа представляетъ только матеріалъ, на который дѣйствуетъ разумъ, то всякое дѣйствіе имѣетъ источникомъ внутреннюю свободу и начинается какъ бы съизнова. Шлейермахеръ разрѣшаетъ это противорѣчіе тѣмъ, что нравственное дѣйствіе находитъ передъ собою двоякаго рода объектъ: отчасти оно примыкаетъ къ тому, что̀ уже проникнуто разумомъ, слѣдовательно, что̀ является плодомъ исполненной прежде обязанности; отчасти же оно относится къ тому, что̀ составляетъ еще грубый матеріалъ потому должно быть преобразовано. Въ первомъ случаѣ, дѣйствіе опредѣляется необходимостью, во второмъ случаѣ, оно истекаетъ единственно изъ свободы. Вслѣдствіе этого, обязанность опредѣляется двоякимъ началомъ: согласіемъ внѣшняго побужденія съ внутреннимъ, объективнаго требованія съ субъективнымъ убѣжденіемъ [2]). Но опять же, въ области несовершенныхъ дѣйствій, это согласіе можетъ быть только случайнымъ. Объективное требованіе далеко не всегда представляется намъ съ полною ясностью. Поэтому самъ Шлейермахеръ принужденъ признать, что въ данномъ случаѣ, рѣшеніе вопроса о томъ, что̀ слѣдуетъ дѣлать, можетъ быть неправильно, а тѣмъ не менѣе обязанность субъективно не нарушается, если только дѣйствіе совершено съ полнымъ нравственнымъ сознаніемъ [3]). Но допустивши это, надобно или при-

[1]) Entw. ein. Syst. der Sittenl. § 327.

[2]) Тамъ же, §§ 325, 326.

[3]) Тамъ же, § 327, стр. 434.

знать двѣ противорѣчащія другъ другу обязанности, одну субъективную, другую объективную, или же сказать, что нравственность заключается собственно во внутреннихъ побужденіяхъ воли, а не въ подчиненіи природы разуму.

Несоразмѣрность обязанности съ существомъ верховнаго блага выражается и въ томъ, что обязанность, по признанію самого Шлейермахера, есть начало чисто формальное: она опредѣляетъ только способъ, а не содержаніе дѣйствія. Поэтому, при раздѣленіи этой области, онъ устраняетъ противоположность познанія и дѣятельности, какъ относящуюся единственно къ содержанію [1]). Такимъ образомъ, характеръ обязанности оказывается совершенно иной, нежели характеръ добродѣтели и верховнаго блага: середина скуднѣе, нежели начало и конецъ. Затѣмъ остается формальная противоположность между общимъ началомъ и личнымъ. Держась системы перекрещиванія, Шлейермахеръ разбиваетъ ее на двѣ: къ противоположности всеобщаго и личнаго онъ присоединяетъ противоположность между *общеніемъ* (Gemeinschaftbilden) и *усвоеніемъ* (Aneignen). Изъ сочетанія этихъ четырехъ началъ онъ выводитъ четыре разряда обязанностей: всеобщее общеніе составляетъ область *обязанности юридической* (Rechtspflicht), личное общеніе —область *обязанности любви* (Liebespflicht), всеобщее усвоеніе—область *обязанности призванія* (Berufspflicht), личное усвоеніе—область *обязанности совѣсти* (Gewissenspflicht) [2]).

Не трудно замѣтить, что здѣсь отношеніе права и любви совершенно иное, нежели въ ученіи о добродѣтели и о верховномъ благѣ. Право не только не является подчиненною частью любви, но заключаетъ въ себѣ болѣе обширную область, нежели послѣдняя. Съ другой стороны, оно не ограничивается промышленною дѣятельностью, но прилагается и къ познанію. Къ юридической обязанности Шлейермахеръ относитъ, между прочимъ, сложеніе познанія въ общепринятую систему [3]). Изъ этого уже ясно, что въ выведенномъ имъ раздѣленіи нѣтъ ничего, кромѣ произвольнаго схематизма. Поэтому, дальнѣйшій разборъ этихъ опредѣленій представляется намъ совершенно излишнимъ.

Въ результатѣ оказывается, что стараніе подвести всю область человѣческой дѣятельности подъ одно нравственное начало ведетъ не толь-

---

[1]) Entw. ein. Syst. der. Sittenl. § 330, примѣч. ср. § 318.

[2]) Тамъ же, §§ 329—332.

[3]) Тамъ же, § 334, стр. 440.

ко къ одностороннему взгляду на вещи, но и къ искаженію самыхъ нравственныхъ понятій. Расширяясь черезъ мѣру, они теряютъ настоящій свой смыслъ. Всего менѣе подобная попытка могла осуществиться на почвѣ идеализма. Какъ было уже замѣчено выше, нравственность составляетъ одинъ изъ противоположныхъ элементовъ человѣческаго естества, а никакъ не сочетаніе обоихъ.

Такая односторонность взгляда не могла не отозваться и на политическомъ ученіи Шлейермахера. Юридическая сторона государства заслоняется у него нравственною. Но именно поэтому, его политическая теорія имѣетъ нѣкоторое значеніе. Въ противоположность индивидуалистической теоріи охраненія права, онъ указывалъ на другой существенный элементъ государства, на развитіе нравственнаго сознанія. А такъ какъ, съ другой стороны, онъ самую нравственность понималъ какъ сочетаніе противоположностей, то и личный элементъ получалъ у него самостоятельное значеніе. Въ сравненіи съ ученіемъ богословской школы, его воззрѣніе является относительно либеральнымъ.

Шлейермахеръ постоянно читалъ лекціи о политикѣ, но не написалъ по этой части ни одного цѣльнаго сочиненія. Послѣ его смерти, его замѣтки и конспекты были изданы подъ заглавіемъ: *Ученіе о государствѣ* (die Lehre vom Staat). При жизни же, онъ написалъ нѣсколько отдѣльныхъ статей и рѣчей, читанныхъ въ берлинской академіи наукъ, именно: *О понятіяхъ различныхъ государственныхъ формъ* (Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen), *О призваніи государства къ воспитанію* (Ueber den Beruf des Staates zur Erziehung), и *О различномъ устройствѣ государственной защиты* (Ueber die verschiedene Gestaltung des Staatsvertheidigung) [1]).

Также какъ и въ этикѣ, Шлейермахеръ видитъ въ политикѣ не искусство и не изображеніе идеала, а описаніе извѣстнаго физіологическаго процесса. Существо государства объясняется его происхожденіемъ. Оно возникаетъ тамъ, гдѣ образуется противоположность правительства и подданныхъ. Это—формальный его признакъ, которымъ оно отличается отъ семейныхъ и господскихъ отношеній. Отецъ семейства—не

---

[1]) *Ученіе о государствѣ* напечатано отдѣльно, а также въ Полномъ Собраніи Сочиненій, 3-е отдѣленіе, 8-я часть; статьи *О понятіяхъ различныхъ политическихъ формъ* тамъ же, 2-я часть; остальныя двѣ статьи тамъ же, 3-я часть.

правитель; рабы же не могутъ считаться подданными, ибо они не свободны. Такимъ образомъ, государство состоитъ не изъ одного правительства, а изъ отношенія двухъ самостоятельныхъ элементовъ. Какъ скоро умаляется значеніе одного изъ нихъ, такъ оно склоняется въ анархіи или къ деспотизму, то есть, перестаетъ быть настоящимъ государствомъ [1]).

Происхожденіемъ государства опредѣляется и его дѣятельность. Чѣмъ отличается оно отъ предшествующаго ему общественнаго состоянія? Тѣмъ, что способы дѣйствія, вытекавшіе прежде изъ нравовъ, становятся закономъ. Этимъ обозначается переходъ отъ безсознательнаго состоянія въ сознательное, отъ несовершеннаго къ болѣе совершенному. Существо закона состоитъ именно въ томъ, что онъ записываетъ обычаи; всякій разрывъ между этими двумя источниками права опасенъ. Однако не все, что опредѣляется обычаемъ, переходитъ въ законъ. Съ одной стороны наука и религія, съ другой стороны свободное общеніе остаются внѣ предѣловъ государственной дѣятельности. На низшихъ ступеняхъ общественнаго быта, эти области могутъ смѣшиваться съ политическою, но малу по малу онѣ освобождаются и организуются самостоятельно, хотя государство всегда сохраняетъ на нихъ нѣкоторое вліяніе, ибо оно доставляетъ имъ средства жизни. Собственно же государству остается исключительно ему принадлежащая дѣятельность, именно, устроеніе природы. Это знаменуется уже связью государства съ землею, составляющею необходимую его принадлежность. Земной шаръ принадлежитъ всему человѣчеству; но такъ какъ человѣчество не составляетъ цѣльной единицы, то различныя страны распредѣляются между различными государствами [2]).

Такимъ образомъ, задача государства не ограничивается охраненіемъ права, или защитою отъ насилія, или наконецъ, доставленіемъ средствъ пропитанія. Все, что относится къ устроенію природы, входитъ въ предѣлы его дѣятельности, даже воспитаніе, ибо оно имѣетъ въ виду сдѣлать естественнаго человѣка органомъ разума. Поэтому, государство имѣетъ постоянное значеніе. Противоположныя воззрѣнія, которыя видятъ въ немъ только произведеніе временной потребности и стараются по возможности ограничить кругъ его дѣятельности, вытекаютъ изъ

---

[1]) Die Lehre vom Staat: S. W. 3 Abth. 8 B. стр. 1—4.

[2]) Тамъ же, стр. 7—11.

любви къ произволу. Они стараются расширить область личной воли въ ущербъ общественному началу. Истинное воззрѣніе, напротивъ, исходитъ отъ убѣжденія въ преобладающей силѣ общенія. Это не значитъ однако, что оно всю государственную дѣятельность возлагаетъ на правительство. Государство не ограничивается однимъ правительствомъ; оно заключаетъ въ себѣ и подданныхъ. Но свободная дѣятельность послѣднихъ должна быть составнымъ элементомъ государства, а не вращаться внѣ его предѣловъ. Покоряя природу, подданный долженъ дѣйствовать не по личному произволу, а какъ членъ политическаго союза. Этимъ только можетъ быть достигнуто возможно совершенное господство человѣка надъ землею [1]).

Шлейермахеръ не объясняетъ, въ чемъ состоитъ отличіе дѣятельности подданныхъ, какъ членовъ государства, отъ дѣятельности ихъ, какъ частныхъ лицъ. Юридически, оно опредѣляется различіемъ права государственнаго и гражданскаго. Но у Шлейермахера эти два начала смѣшиваются. Все гражданское право, собственность, договорныя отношенія, имѣютъ предметомъ покореніе природы человѣку; слѣдовательно, все это, по его теоріи, принадлежитъ къ области политической. Для частной дѣятельности остается одно свободное гостепріимство. Такимъ образомъ, не смотря на то что Шлейермахеръ старается выгородить свободу подданныхъ, ученіе его все таки ведетъ къ поглощенію лица государствомъ. Въ этомъ выражается односторонность нравственнаго воззрѣнія и вытекающее отсюда подчиненіе права нравственности.

Различіе формальнаго и матеріальнаго элемента въ государствѣ ведетъ къ раздѣленію политики на ученіе о государственномъ устройствѣ и о государственномъ управленіи. Къ этому Шлейермахеръ присоединяетъ третью часть, которую онъ называетъ ученіемъ о государственной защитѣ. Она заключаетъ въ себя отношенія государства къ другимъ союзамъ, какъ однороднымъ съ нимъ, такъ и разнороднымъ [2]).

Также какъ и существо государства, различіе политическихъ формъ выводится изъ процесса государственнаго развитія. Шлейермахеръ равно отвергаетъ и древнее раздѣленіе образовъ правленія на монархію, аристократію и демократію, какъ основанное на чисто внѣшнихъ признакахъ, и новое раздѣленіе, заимствованное у Монтескьё, какъ не-

---

[1]) Die Lehre v. Staat, стр. 12—13; см. въ особенности примѣчаніе.

[2]) Тамъ же, стр. 16.

приложимое къ дѣйствительности. Судебная власть, по его мнѣнію, не имѣетъ самостоятельнаго значенія; исполненіе не можетъ быть точнымъ образомъ отдѣлено отъ законодательства; наконецъ, въ дѣйствительности нѣтъ власти, которая ограничивалась бы одною изъ этихъ отраслей и не участвовала бы въ другой. Оба эти раздѣленія имѣютъ однако свое относительное значеніе, но это значеніе объясняется только процессомъ происхожденія и развитія государствъ.

Начало этого процесса лежитъ внѣ предѣловъ опыта. Мы принуждены прибѣгать здѣсь къ фикціи или гипотезѣ. Но эта фикція получаетъ научное значеніе, какъ скоро она является только приложеніемъ естественныхъ законовъ человѣческаго развитія. Если возникновеніе государства означаетъ переходъ отъ безсознательнаго общественнаго состоянія къ сознательному, то оно можетъ быть плодомъ не какого либо внезапнаго событія, а лишь медленнаго движенія народнаго сознанія. Внезапныя событія могутъ служить только поводомъ къ выраженію развившагося сознанія. Поэтому, различные способы происхожденія государствъ должны быть объяснены не внѣшними случайностями, а внутреннимъ отношеніемъ элементовъ сознанія въ средѣ общества. Тутъ представляются главнымъ образомъ два фактора. Прежде всего надобно знать, въ какой массѣ развивается общее сознаніе, въ малой ли единицѣ, называемой племенемъ, или въ крупной единицѣ, называемой народомъ и состоящей изъ собранія племенъ. Затѣмъ, внутри этихъ единицъ, высшее сознаніе можетъ или равномѣрно развиваться во всѣхъ членахъ, или появляться сначала въ нѣкоторыхъ, вслѣдствіе чего остальные становятся къ нимъ въ страдательное отношеніе.

Естественнымъ путемъ, первоначальное развитіе сознанія возникаетъ сначала въ мелкахъ единицахъ, и притомъ равномѣрно во всѣхъ членахъ общества, ибо здѣсь господствуетъ первобытная простота нравовъ. Поэтому и противоположность между правительствомъ и подданными выступаетъ здѣсь въ наименѣе рѣзкой формѣ. Тѣже самыя лица, которыя, сходясь, образуютъ правительство, въ одиночку становятся подданными. Демократія составляетъ, слѣдовательно, естественный образъ правленія въ этихъ государствахъ. Можетъ случиться однако, что высшее сознаніе сначала проявится въ лицѣ, облеченномъ довѣріемъ всѣхъ, или же въ нѣсколькихъ лицахъ, хотя это болѣе рѣдкій случай. Отсюда монархическая и аристократическая формы, которыя возможны и здѣсь.

Но такъ какъ въ этихъ обществахъ сознаніе быстро распространяется на всѣхъ, то они непремѣнно склоняются къ демократіи. Монархія и аристократія играютъ здѣсь второстепенную роль. Таковы были древнія республики.

Совсѣмъ другое имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ государство образуется изъ соединенія нѣсколькихъ племенъ. Обыкновенно, политическое сознаніе является сначала въ одномъ изъ нихъ, которое стоитъ на высшей ступени развитія. Оно подчиняетъ себѣ остальныя и становится къ нимъ въ отношеніе господствующаго сословія. Поэтому, аристократія составляетъ естественную форму этихъ государствъ. Иногда во главѣ ея можетъ стоять монархъ, особенно если государство образуется путемъ завоеванія. Но онъ является только первымъ между равными; господствующее здѣсь начало—все таки аристократія. Таковы были средневѣковыя государства.

Наконецъ, высшую ступень занимаетъ государство, въ которомъ политическое сознаніе равномѣрно распространено во всѣхъ племенахъ. Если это сознаніе первоначально возникаетъ въ каждомъ отдѣльно, и они затѣмъ соединяются во имя общаго интереса, то изъ этого образуется демократическій союзъ. Но такъ какъ единство не имѣетъ здѣсь самостоятельнаго органа, а отдѣльныя племена стремятся къ обособленію, то подобный союзъ всегда остается шаткимъ. Высшее развитіе сознанія само собою ведетъ къ болѣе крѣпкому единенію, а вмѣстѣ и къ созданію самостоятельнаго для него органа, то есть, къ монархіи. Еще сильнѣе это стремленіе является тамъ, гдѣ высшій порядокъ представляетъ переходъ отъ аристократическаго государства, что̀ и составляетъ обыкновенный случай. Здѣсь внутренняя борьба господствующихъ и подчиненныхъ элементовъ неизбѣжно ведетъ къ установленію независимаго органа, возвышающагося надъ частными стремленіями и имѣющаго въ виду интересы цѣлаго. Таковъ монархъ, истинный создатель и представитель государства высшаго порядка. Аристократическіе и демократическіе элементы играютъ здѣсь второстепенную роль. Монархъ является источникомъ всѣхъ правъ; всякое участіе подданныхъ въ правленіи можетъ быть только дарованное имъ. И чѣмъ онъ неограниченнѣе, тѣмъ легче онъ производитъ объединеніе. Поэтому и говорятъ, что только неограниченный монархъ можетъ дать свободу народу; ибо свобода всѣхъ заключается въ единствѣ цѣлаго.

Такимъ образомъ, демократія, аристократія и монархія составляютъ не равноправные, а подчиненные другъ другу виды политическаго устройства. Въ послѣдовательномъ своемъ развитіи, они представляютъ переходъ отъ низшаго порядка къ высшему. Въ демократіи, противоположность правительства и подданныхъ наименьшая; въ монархіи, она наибольшая [1]).

Это не значитъ однакоже; что монархъ властвуетъ, какъ деспотъ, и что подданные лишены правъ. Государственная жизнь опредѣляется взаимнодѣйствіемъ противоположныхъ элементовъ, изъ которыхъ каждый является источникомъ своего рода дѣятельности, начинающейся въ немъ и кончающейся въ другомъ. Эти дѣятельности суть законодательство и исполненіе. Если законъ долженъ быть только выраженіемъ нравовъ, то первоначальный источникъ его лежитъ въ народѣ. Въ жизни слагаются тѣ правила, которыя, проходя затѣмъ черезъ различныя ступени обсужденія, окончательно освящаются волею правителя. Какъ же скоро законъ утвержденъ, такъ начинается обратный ходъ, движеніе исполненія, которое, исходя отъ правителя, идетъ черезъ подчиненные ему органы, затѣмъ переходитъ къ выборнымъ общиннымъ властямъ и наконецъ получаетъ полное свое дѣйствіе въ повиновеніи подданныхъ. Такимъ образомъ, все это движеніе представляетъ круговращеніе между двумя противоположными полюсами. Здѣсь начало раздѣленія властей получаетъ настоящее свое мѣсто, однако вовсе не въ томъ видѣ, какъ оно являлось въ прежней теоріи.

Означенное отношеніе законодательства къ исполненію прилагается ко всѣмъ политическимъ формамъ, хотя съ различными видоизмѣненіями, смотря по обстоятельствамъ. Пока въ государствѣ высшаго порядка политическое сознаніе сосредоточивается въ правителѣ, подданные могутъ принимать мало участія въ составленіи закона. Монархъ предоставляетъ имъ только право прошенія, и самъ дѣйствуетъ въ народномъ духѣ. Когда же сознаніе распространяется въ обществѣ, эти низшія формы постепенно замѣняются болѣе сложною организаціею. Тогда участіе подданныхъ въ законодательствѣ является уже въ видѣ законодательныхъ собраній, представляющихъ правильную и постоянную форму сношеній подданныхъ съ правительствомъ на счетъ закона. Но въ этихъ собра-

---

[1]) Die Lehre vom Staat, стр. 18—32; Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen. Въ послѣдней статьѣ изложеніе гораздо полнѣе и яснѣе.

ніяхъ лежитъ только начало закона, а не конецъ его. Послѣдній находится въ лицѣ правителя; ибо, если въ собраніяхъ лежитъ и конецъ закона, то анархія готова [1]).

Таково ученіе Шлейермахера о государственномъ устройствѣ. Мы находимъ въ немъ общія черты его философской системы: сочетаніе противоположностей единаго и различнаго, съ постепеннымъ возведеніемъ низшаго къ высшему. Этому воззрѣнію нельзя отказать въ оригинальности. Существенно въ немъ указаніе на постепенное развитіе политическаго сознанія и на значеніе этого процесса въ государственной жизни. Но если мы эту теорію станемъ прилагать къ дѣйствительности, то увидимъ, что она далеко не соотвѣтствуетъ фактамъ. Въ ней большимъ государствамъ дано безусловное преимущество передъ малыми, монархическимъ и аристократическимъ передъ демократическими. Отсюда слѣдуетъ, что древнія республики стояли гораздо ниже громадныхъ восточныхъ государствъ. Между тѣмъ, мы знаемъ, что было наоборотъ. При столкновеніяхъ первыхъ съ послѣдними, не смотря на страшное неравенство силъ, побѣда осталась на сторонѣ республикъ, именно вслѣдствіе высшаго развитія въ нихъ политическаго сознанія. Односторонность воззрѣній Шлейермахера объясняется опять же тѣмъ, что у него право поглощается нравственностью, личное начало общимъ. Поэтому, демократія могла представиться ему только какъ низшая форма общественнаго устройства. Значеніе ея въ развитіи политической жизни осталось для него непонятнымъ. А вслѣдствіе этого и вся его характеристика постепенной смѣны политическихъ формъ оказывается неправильною.

Еще менѣе удачна выработанная Шлейермахеромъ теорія раздѣленія властей. Весь юридическій и политическій смыслъ этого начала у него исчезаетъ. Оно сводится на отвлеченную схему, которая прилагается ко всемъ возможнымъ государствамъ. Въ этомъ ярко отражается недостаточное развитіе началъ права, которымъ вообще страдаетъ Шлейермахеръ. Хотя онъ и признаетъ представительныя собранія высшею формою законодательной дѣятельности народа, но взаимныя права монарха и представительства остаются у него неопредѣленными. Потребность гарантій онъ даже прямо отвергаетъ, какъ основанную на взаимномъ

---

[1]) Ueber d. Begriffe d. versch. Staatsf. стр. 281—283; die Lehre v. Staat, стр. 21—22.

недовѣріи; онъ видитъ въ этомъ признакъ болѣзненнаго состоянія государства, для котораго нѣтъ теоріи [1]). Поэтому, онъ не признаетъ и отвѣтственности министровъ [2]). Наконецъ, по его системѣ, противоположность между правительствомъ и подданными въ государствахъ высшаго порядка достигаетъ самаго крайняго развитія [3]). При такомъ взглядѣ, не смотря на признаніе необходимости взаимнодѣйствія противоположныхъ элементовъ, это ученіе не далеко уходитъ отъ теорій реакціонной школы. Одно изъ противоположныхъ началъ получаетъ здѣсь слишкомъ большой перевѣсъ надъ другимъ.

На болѣе либеральную точку зрѣнія становится Шлейермахеръ въ изложеніи основаній государственнаго управленія. Здѣсь онъ старается стать посрединѣ между двумя крайностями, именно, между предоставленіемъ всего устроенія природы частной дѣятельности подданныхъ и подчиненіемъ всей этой дѣятельности руководству государства. При этомъ однако, согласно съ общимъ своимъ направленіемъ, онъ поставляетъ себѣ задачею не указаніе наилучшаго способа дѣйствія, а изслѣдованіе тѣхъ условій, которыми вызывается та или другая система [4]).

Шлейермахеръ раздѣляетъ управленіе на три части: одна имѣетъ предметомъ развитіе физическихъ силъ, другая — силъ духовныхъ, третья—добываніе средствъ, потребныхъ для управленія [5]).

Для исполненія первой задачи, составляющей устроеніе природы въ тѣсномъ смыслѣ, могутъ быть принимаемы мѣры троякаго рода: 1) государство можетъ ограничиться обезпеченіемъ каждому абсолютной свободы и подвижности; 2) оно можетъ признавать, что всякій гражданинъ обязанъ представить извѣстныя гарантіи обществу; 3) оно можетъ самого себя считать обязаннымъ гарантировать каждому средства жизни. Первая система предполагаетъ, что свобода сама собою ведетъ къ примиренію интересовъ; вторая возлагаетъ на государство только устраненіе препятствій; третья отправляется отъ той мысли, что личная свобода вредно дѣйствуетъ на общественное развитіе, а потому направленіе дѣятельности должно исходить отъ государства. Сравнивая всѣ эти системы съ различными политическими формами, говоритъ Шлейермахеръ, мы

---

[1]) Die Lehre vom Staat, стр. 63.
[2]) Тамъ же, стр. 62—63.
[3]) Ueber d. Begriffe d. versch. Staatsf. стр. 279.
[4]) Die Lehre vom Staat, стр. 80—81.
[5]) Тамъ же, стр. 82—84.

видимъ, что первая приличка господству равенства, то есть, демократіи, третья умѣстна только при полномъ неравенствѣ, ибо она близко подходитъ къ рабству; вторая, наконецъ, установляется при переходѣ изъ равенства въ неравенство или изъ неравенства въ равенство [1]).

Не трудно замѣтить, что соотвѣтствія выведеннымъ Шлейермахеромъ политическимъ формамъ тутъ нѣтъ. Тамъ двумя крайними точками были демократія и монархія, аристократія же представлялась переходомъ отъ одной къ другой; здѣсь же переходная система скорѣе прилагается къ монархіи. Притомъ, между тѣмъ какъ прежде демократія выставлялась низшею формою политическаго устройства, здѣсь, напротивъ, оказывается, что приличная ей система предполагаетъ высшее развитіе, ибо, какъ замѣчаетъ самъ Шлейермахеръ, положиться на свободу можно только тамъ, гдѣ она способна сама собою достигать высшихъ цѣлей. А такъ какъ подобное состояніе есть только идеалъ, къ которому можно приближаться, то немногія государства способны выдержать эту систему. Съ другой стороны, немногія также отстали до такой степени, что должны прибѣгнуть къ третьей системѣ. Поэтому, заключаетъ Шлейермахеръ, остается держаться середины [2]). Этотъ выводъ вѣренъ, но очевидно, что онъ не совпадаетъ съ предъидущимъ.

Съ той же точки зрѣнія Шлейермахеръ смотритъ и на отношеніе централизаціи къ мѣстному самоуправленію. Чѣмъ болѣе государство можетъ довѣрять общему духу гражданъ, тѣмъ болѣе дѣлъ оно можетъ предоставить мѣстному самоуправленію. Напротивъ, чѣмъ болѣе оно опасается противодѣйствія общимъ интересамъ, тѣмъ болѣе оно принуждено прибѣгать къ централизаціи. Первая система есть вмѣстѣ съ тѣмъ выраженіе равенства, вторая неравенства сознанія. Но такъ какъ въ дѣйствительности абсолютная децентрализація не мыслима, то мѣры, истекающія изъ требованій единства, то есть, опредѣленіе общихъ началъ и умѣреніе частей, должны всегда исходить отъ центра [3]).

Эти начала прилагаются и къ развитію духовныхъ силъ: но въ вопросѣ о воспитаніи сюда примѣшивается отношеніе къ другимъ союзамъ, къ семейству, къ церкви, къ наукѣ, ибо всѣ они имѣютъ интересъ въ воспитаніи. И тутъ можетъ быть воззрѣніе троякаго рода: 1) что дѣти принадлежатъ исключительно родителямъ; 2) что они принадлежатъ исключи-

[1]) Die Lehre vom Staat, стр. 88—89.
[2]) Тамъ же, стр. 90—91.
[3]) Тамъ же, стр. 111—113.

тельно государству; 3) что они принадлежатъ совокупно родителямъ и государству. Только послѣднее сообразно съ истинными началами общежитія. Но участіе государства въ воспитаніи можетъ быть большее или меньшее, смотря по тому, на сколько оно можетъ полагаться на собственную дѣятельность родителей и на содѣйствіе науки и церкви. При господствѣ равенства въ обществѣ, однихъ нравовъ достаточно для передачи политическаго сознанія новымъ поколѣніямъ. Напротивъ, тамъ гдѣ государству предстоитъ перевести существующее неравенство въ высшее равенство, оно непремѣнно беретъ воспитаніе въ свои руки. Но при этомъ рождается вопросъ: что оно должно дѣлать само, и чего оно можетъ ожидать отъ другихъ союзовъ? Рѣшеніе зависитъ отчасти отъ характера и развитія послѣднихъ, отчасти отъ цѣлей, которыя имѣются въ виду. При низкой степени образованія, когда затрудненіе состоитъ только въ недостаточности средствъ у родителей для воспитанія дѣтей, этотъ недостатокъ можетъ быть восполненъ помощью общины и церкви. Тамъ же, гдѣ государство имѣетъ въ виду развитіе высшаго сознанія посредствомъ воспитанія, требуется содѣйствіе науки. Нормальный порядокъ состоитъ въ томъ, что государство пользуется дѣятельностью другихъ союзовъ, восполняя ее только тамъ, гдѣ нужно, но отнюдь не предписывая методы и цѣлей преподаванія, и еще менѣе присвоивая себѣ какое либо право на вѣру и истину [1]).

Что касается, наконецъ, до защиты, то Шлейермахеръ раздѣляетъ ее на внутреннюю и внѣшнюю. Первая обращена противъ преступленій. Такимъ образомъ, наказаніе разсматривается чисто съ точки зрѣнія безопасности; о справедливости тутъ нѣтъ рѣчи. Внѣшняя же защита можетъ быть устроена различно. Двѣ крайнія точки составляютъ ополченіе всего народа и наемное войско. Первая система уничтожаетъ всякую промышленную дѣятельность и, какъ постоянная организація, прилична только завоевательной дружинѣ; вторая же обличаетъ полное отсутствіе гражданскаго духа въ народѣ и ведетъ къ паденію государства. Между этими двумя крайностями лежитъ средняя точка зрѣнія, при которой возможны различныя сочетанія. Чѣмъ болѣе военное устройство въ минуты опасности склоняется къ общему ополченію, то есть, чѣмъ болѣе самъ народъ принимаетъ въ немъ участія, тѣмъ живѣе возбуждается въ обществѣ политическій духъ. Напротивъ, постоянное войско,

[1]) Die Lehre v. Staat, стр. 121—129; Ueber den Beruf des Staats zur Erziehung: S. W. 3 Abth. 3 Band.

отдѣляясь отъ народа, развиваетъ въ обществѣ духъ обособленія, возбуждаетъ неудовольствіе въ остальныхъ классахъ и служитъ сильнѣйшимъ побужденіемъ къ завоеваніямъ. Поэтому, преобладаніе мирныхъ и гражданскихъ наклонностей въ обществѣ ведетъ къ народному устройству военнаго дѣла [1]).

Мы видимъ, что въ приложеніи къ государственному управленію, Шлейермахеръ вездѣ старается держаться середины между двумя противоположными крайностями [2]). Это иная точка зрѣнія, нежели та, которую онъ проводилъ въ государственномъ устройствѣ, гдѣ высшее развитіе должно вести, напротивъ, къ болѣе рѣзкому противоположенію элементовъ. Мало того: между тѣмъ какъ тамъ, для государства высшаго порядка требовалось прежде всего установленіе самостоятельнаго органа власти, здѣсь дѣятельность правительственнаго органа является только въ видѣ временнаго пособія, главное же зависитъ отъ собственнаго развитія народа. „Все что совершается подъ руководствомъ, говоритъ Шлейермахеръ, можетъ быть лишь случайнымъ и отрывочнымъ; существенное же исходитъ только отъ развитія мыслей и нравовъ цѣлаго общества, развитія, которое приготовляется домашнею, религіозною и научною жизнью. Дѣятельность въ этой области будетъ имѣть совершенно иной успѣхъ, нежели все, что можетъ быть произведено намѣреннымъ, дѣйствительнымъ участіемъ гражданъ въ общемъ руководствѣ“ [3]). Нельзя не сказать, что все это обличаетъ значительное колебаніе политической мысли и еще большій недостатокъ юридическихъ познаній. Шлейермахеръ былъ и не политикъ и не юристъ. Право занимаетъ въ его системѣ лишь весьма второстепенное мѣсто; начала праворѣдѣнія имъ вовсе не выяснены. Поэтому и то существенное, что мы находимъ въ его воззрѣніи, остается слишкомъ неопредѣленнымъ. Совершенно вѣрнымъ мы должны признать указаніе на то, что размѣръ правительственной дѣятельности долженъ сообразоваться съ состояніемъ народнаго сознанія, съ тѣмъ, что̀ сами граждане способны сдѣлать для достиженія общественныхъ цѣлей. Но и это правило Шлейермахеръ переводитъ черезъ мѣру, когда онъ, въ приведенномъ выше отрывкѣ, приписываетъ все существенное самостоятельному развитію отдѣльныхъ союзовъ, а прави-

---

[1]) Die Lehre v. Staat, стр. 143 и слѣд. Ueber die versch. Gestalt der Staatsvertheidigung S. W. 3 Abth. 3 Band.

[2]) Ueber die versch. Gestalt der Staatsverth. стр. 252.

[3]) Die Lehre vom Staat, стр. 157.

тельственной дѣятельности не оставляетъ почти ничего. Можно сказать, что это положеніе выходитъ изъ предѣловъ собственной его мысли.

Въ этомъ колебаніи между различными точками зрѣнія выражается тотъ коренной недостатокъ, которымъ страдаетъ вся система Шлейермахера. Онъ пытался свести противоположности къ единству на основаніи нравственнаго начала; но такъ какъ послѣднее само составляетъ одинъ изъ противоположныхъ элементовъ, то при этомъ направленіи, мысль неизбѣжно колеблется между стремленіемъ дать перевѣсъ одному элементу надъ другимъ и желаніемъ найти нѣчто среднее между обоими. Въ Шлейермахерѣ, нравственный идеализмъ достигаетъ высшаго своего развитія. Въ его системѣ отчасти устраняется та крайняя односторонность, которою характеризовались воззрѣнія его предшественниковъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, въ ней еще ярче обозначается недостаточность одного нравственнаго начала для произведенія желаннаго единства. Самое это начало, расширяясь, теряетъ существенные свои признаки и указываетъ на иныя задачи. Однимъ словомъ, сведеніемъ противоположностей къ конечному единству добра, нравственный идеализмъ переходитъ въ идеализмъ абсолютный.

г. ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКІЙ ИДЕАЛИЗМЪ.

Въ противоположность нравственному идеализму развивается индивидуалистическій идеализмъ. Мы можемъ прослѣдить его въ различныхъ областяхъ человѣческаго знанія: въ философіи, въ правовѣдѣніи и въ политикѣ. Въ философіи, онъ является какъ новая попытка построить идеальный міръ изъ частныхъ началъ бытія, въ правовѣдѣніи, какъ развитіе началъ права въ противоположность нравственности, въ политикѣ, какъ борьба либерализма противъ реакціи. Но не смотря на различіе сферъ и взглядовъ, во всѣхъ этихъ ученіяхъ господствуетъ существенно тождественное направленіе мысли. Вездѣ точкою исхода служитъ опытъ, видоизмѣненный идеальными воззрѣніями; вездѣ частное преобладаетъ надъ общимъ. Въ приложеніи къ политикѣ въ особенности, мы находимъ у писателей, принадлежащихъ къ этому разряду, болѣе или менѣе послѣдовательное развитіе идущей отъ Канта теоріи юридическаго государства.

1. ФРИСЪ.

Къ субъективному идеализму примыкаетъ Фрисъ (Fries), котораго обыкновенно причисляютъ къ такъ называемымъ полу-кантіанцамъ. Онъ пытался сочетать воззрѣнія Канта съ субъективнымъ эмпиризмомъ Якоби. Отъ Канта онъ заимствовалъ всѣ основныя черты его системы, отъ Якоби теорію непосредственнаго чувства, лежащаго въ основаніи всякаго знанія. Вообще, онъ ученіе Канта хотѣлъ свести на опытную психологію. Это была задача, которую онъ предположилъ себѣ въ главномъ своемъ сочиненіи, въ *Новой или антропологической критикѣ разума* (Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft), вышедшей въ 1807 году.

Фрисъ признаетъ всѣ существенные результаты критики Канта, какъ относительно чистаго эмпиризма, выработаннаго Локкомъ, такъ и относительно чистаго раціонализма, развитаго школою Лейбница. Кантъ, говоритъ Фрисъ, такъ основательно опровергъ воззрѣнія Локка, что ни одинъ образованный человѣкъ не можетъ уже болѣе впасть въ подобную ошибку. Чистый опытъ даетъ намъ только мимолетныя явленія, то, что существуетъ въ настоящую минуту; всякое общее и необходимое познаніе выходитъ изъ его предѣловъ. Присутствіе этого послѣдняго элемента въ человѣческомъ разумѣ служитъ поэтому неопровержимымъ доводомъ противъ системы, которая во всякомъ познаніи видитъ лишь видоизмѣненіе ощущеній. Познаніе начинается съ ощущенія, но не вытекаетъ изъ него всецѣло, а производится отчасти самимъ разумомъ по поводу ощущеній. Съ другой стороны, Кантъ опровергъ и односторонній раціонализмъ, доказавши, что всѣ истекающія изъ разума опредѣленія имѣютъ чисто формальный характеръ, а потому настоящаго знанія не даютъ. Не только всякое отвлеченное знаніе беретъ начало отъ опытныхъ представленій, но многія представленія никогда не могутъ быть превращены въ понятія [1]).

Но опровергнувъ односторонніе воззрѣнія, Кантъ самъ впалъ въ существенную ошибку, смѣшавши непосредственное знаніе, которое дается намъ представленіями, съ рефлектированнымъ знаніемъ, которое развивается въ понятіяхъ, сужденіяхъ и умозаключеніяхъ. Непосредствен-

---

[1]) Neue Kritik d. Ver. I, Einl. стр. 18—20; § 52, стр. 241—242. Цитую 2-е изданіе 1828—1831 г.

ное знаніе заключаетъ въ себѣ въ живомъ единствѣ и содержаніе, которое дается чувствами, и форму, истекающую изъ чистаго разума; оно составляетъ основаніе всякаго знанія. Рефлектированное же знаніе есть только повтореніе перваго посредствомъ самонаблюденія. Оно имѣетъ второстепенное, производное значеніе [1]). Между тѣмъ, въ немъ то именно Кантъ полагаетъ всю сущность истиннаго познанія. Не смотря на то, что онъ въ антиноміяхъ чистаго разума доказалъ неспособность рефлексіи къ познанію вещей, онъ считаетъ возможнымъ изъ трансцендентальныхъ началъ вывести систему умозрительнаго знанія [2]). Въ непосредственныхъ же представленіяхъ онъ видитъ только субъективныя ощущенія, не дающія намъ никакого понятія о предметахъ. Поэтому, онъ и пространство и время считаетъ чисто умственными формами, которымъ ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности. Но доказательствъ этому положенію онъ не представилъ. Если субъективный міръ и объективный составляютъ двѣ разныя области, то еще не слѣдуетъ, что нѣтъ третьяго начала, согласующаго познаніе съ предметомъ. Понятіе о внѣшнемъ предметѣ дается намъ не рефлексіею, не умозаключеніемъ отъ субъективнаго ощущенія къ призводящей его внѣшней причинѣ, а прямо, непосредственнымъ чувствомъ. Разумъ, конечно, не въ состояніи фактически провѣрить свое чувство, ибо куда бы онъ ни обращался, онъ все таки можетъ сравнивать только представленія съ представленіями, а никакъ не представленія съ предметами. Но въ немъ есть внутренняя самоувѣренность, которая даетъ ему непосредственное убѣжденіе; она составляетъ необходимое предположеніе всякаго познанія. Рефлексія ничего не можетъ къ этому прибавить, ибо она сама является произведеніемъ той же силы разума, которая выражается и въ непосредственномъ чувствѣ. Послѣднее, поэтому, составляетъ основаніе, отъ котораго мы должны отправляться [3]).

Эта ошибка Канта была еще преувеличена его послѣдователями, которые, идя по указанному имъ пути, снова впали во всѣ заблужденія раціонализма. Они вообразили себѣ, что можно вывести всю систему человѣческаго знанія изъ чисто формальнаго единства. Но это противорѣчитъ свойству человѣческаго познанія, которое связано съ опы-

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. II. § 93, стр. 64, 66.

[2]) Тамъ же, I, Einl. стр. 28—30.

[3]) Тамъ же, Vorr. XXIV, XXVIII; § 8, стр. 58,59; § 15, стр. 89—90.

томъ и безъ опыта ничего не даетъ. Формальное единство составляетъ необходимый элементъ непосредственнаго познанія; это—связь, соединяющая многообразіе представленій. Отвлеченное же единство, сознаваемое рефлексіею, есть только отраженіе перваго; само по себѣ, оно ничто иное какъ пустая форма, изъ которой ничего нельзя вывести. Самосознаніе, составляющее исходную точку системы Фихте, въ дѣйствительности есть не болѣе какъ неопредѣленное чувство, котораго содержаніе дается внутреннимъ опытомъ. Чистое же тождество Шеллинга основано на смѣшеніи человѣческаго разума, воспроизводящаго только данное, съ божественнымъ разумомъ, который все изъ себя производитъ, но о которомъ мы не можемъ имѣть никакого понятія [1]).

Эти ошибки, продолжаетъ Фрисъ, находятся въ связи съ весьма распространеннымъ раціоналистическимъ предубѣжденіемъ, будто вся наука должна быть выведена изъ одного начала. Этому противорѣчитъ уже самое существо всякаго умозаключенія, которое требуетъ двухъ посылокъ, слѣдовательно по крайней мѣрѣ двухъ самостоятельныхъ началъ. Научное познаніе основано на доказательствахъ; доказательство же, какъ посредствующее звено, окончательно приходитъ непремѣнно къ какому нибудь непосредственному положенію, которое уже не можетъ быть доказано. Всякая научная система имѣетъ свои непосредственныя положенія, отъ которыхъ она отправляется, и которыя никакъ не могутъ быть сведены къ одному началу [2]). Въ области опыта въ особенности, всякое качество составляетъ нѣчто самостоятельное, которое не можетъ быть объяснено ничѣмъ другимъ. Всѣ объясненія касаются единственно количественныхъ отношеній [3]).

Избѣгнуть всѣхъ этихъ ошибокъ возможно только приведеніемъ всего человѣческаго познанія къ его психологическимъ или антропологическимъ основамъ. Трансцендентальныя начала мышленія объясняются свойствами нашего познанія, а для опредѣленія этихъ свойствъ необходимо прежде всего наблюденіе надъ внутренними явленіями души. Такимъ образомъ, въ основаніи философіи должна лежать внутренняя опытная физика или естественная исторія духа, изъ которой потомъ, путемъ наведенія, можно построить философскую антропологію, представляющую полную теорію познанія и дѣятельности человѣка [4]).

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. I, Einl. стр. 17; § 53, стр. 243—247.

[2]) Тамъ же, I, Einl. стр. 22—25.

[3]) Тамъ же, § 1, стр. 47,48; § 11, стр. 75; § 72, стр. 358.

[4]) Тамъ же, Vorr. стр. XVII, XXI; Einl. стр. 26, 30, 31—34.

Орудіемъ этихъ наблюденій служитъ внутренній опытъ, который играетъ такую же роль относительно душевныхъ явленій, какую внѣшній опытъ играетъ относительно физическаго міра. Хотя въ человѣкѣ тѣлесныя и душевныя явленія находятся въ тѣсной связи, однако одни никакъ не могутъ объясняться другими, ибо матерія и духъ, движеніе и сознаніе, составляютъ разныя качества, которыя не могутъ быть сведены одно на другое. Поэтому, необходимо прежде всего самостоятельное изслѣдованіе каждой стороны, и только при достаточномъ развитіи какъ физіологіи, такъ и психологіи, возможно сравнительное ихъ изученіе [1]). При этомъ надобно замѣтить, что внутренній опытъ по необходимости долженъ производиться каждымъ надъ самимъ собою, то есть, надъ отдѣльнымъ лицемъ, тогда какъ внѣшній опытъ, напротивъ, указываетъ на взаимныя отношенія предметовъ. Вслѣдствіе этого, опытная антропологія неизбѣжно имѣетъ индивидуалистическій характеръ [2]).

Отправляясь отъ этихъ началъ, Фрисъ предпосылаетъ своей теоріи описаніе внутренняго процесса познанія, изъ котораго онъ затѣмъ выводитъ и самые его законы. Внутренній опытъ не открываетъ намъ въ душѣ ничего, кромѣ чистой дѣятельности, состоящей въ представленіяхъ. Объяснить эту дѣятельность чѣмъ либо другимъ мы не можемъ; это—самостоятельное качество, которое непосредственно дается намъ опытомъ. Но тотъ же опытъ показываетъ намъ, что внутренняя дѣятельность, для того чтобы проявиться, нуждается во внѣшнихъ возбужденіяхъ. Слѣдовательно, мы должны представить себѣ нашу познавательную способность или разумъ, какъ возбуждаемую силу. Отсюда двѣ противоположныя стороны этой способности: воспріимчивость и самодѣятельность, чувство (Sinn) и чистый разумъ (Vernunft). Одно даетъ познанію матеріалъ, проистекающій отъ внѣшняго возбужденія; другой сообщаетъ этому матеріалу форму, проистекающую изъ законовъ внутренней самодѣятельности. Но обѣ стороны связаны неразрывно: въ каждомъ непосредственномъ представленіи, къ данному чувствомъ матеріалу присоединяется чисто разумная форма. И то и другое вмѣстѣ составляетъ чувственную область (Sinnlichkeit) [3]).

Чувственность, въ свою очередь, распадается на два отдѣла: на внѣшнія и внутреннее чувства. Первыя раскрываютъ намъ весь объек-

[1]) Neue Krit. d. Ver. I, стр. 34—36, 39,41, 47—49.
[2]) Тамъ же, стр. 46, 47.
[3]) Тамъ же, §§ 11, 12.

тивный міръ въ непосредственныхъ представленіяхъ. Но и здѣсь уже мы различаемъ содержаніе и форму. Содержаніе составляютъ различныя чувственныя качества, представляющія отношеніе внѣшнихъ предметовъ къ нашему духу, какъ то, цвѣтъ, вкусъ и т. д. Форма же проистекаетъ изъ сопоставленія всѣхъ этихъ качествъ въ пространствѣ и времени [1]). Пространство и время не даются намъ чувственными впечатлѣніями. Это очевидно изъ того, что они идутъ за предѣлы всякаго частнаго впечатлѣнія, составляя между тѣмъ необходимую форму ихъ совокупности. Эти формы суть чистыя представленія, источникъ которыхъ лежитъ въ производительномъ воображеніи. Но непосредственно мы сознаемъ ихъ только въ сочетаніи съ впечатлѣніями; въ чистомъ же видѣ мы получаемъ ихъ лишь посредствомъ отвлеченія [2]). Производительное воображеніе совершаетъ и построеніе чувственныхъ качествъ въ пространствѣ и времени. Это даетъ намъ взаимныя *отношенія* внѣшнихъ предметовъ, къ чему сводится все наше знаніе природы. Чувственныя качества остаются необъяснимыми, самостоятельными опредѣленіями: всякое объясненіе касается только механическаго построенія въ пространствѣ и времени, котораго законы выводятся математикою [3]).

Съ своей стороны, внутреннее чувство точно также имѣетъ содержаніе и форму. Содержаніе дается наблюденіемъ внутреннихъ движеній души, которыхъ сознаніе непремѣнно предполагаетъ въ наблюдающемъ субъектѣ извѣстную воспріимчивую способность или чувство. Форму же даетъ непосредственное самосознаніе, которое въ этой области замѣняетъ пространство, составляя средоточіе, къ которому примыкаютъ всѣ частныя ощущенія. Но и это непосредственное самосознаніе, которое можно назвать *чистою апперцепціею*, проявляется только при отдѣльныхъ ощущеніяхъ; послѣднія же всегда имѣютъ чувственный характеръ. Отсюда слѣдуетъ, что все наше самопознаніе проистекаетъ отъ ощущеній, которыя притомъ должны имѣть извѣстную степень силы, чтобы дѣйствовать на внутреннее чувство [4]).

Все это составляетъ эмпирическое состояніе человѣка, единственный источникъ всякаго познанія. Однако разумъ на этомъ не останавливается. Еслибы все наше познаніе ограничивалось чувственною областью, мы

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. § 20.
[2]) Тамъ же, §§ 38, 39.
[3]) Тамъ же, § 20; II, §§ 114—119.
[4]) Тамъ же, I, §§ 22—27.

имѣли бы только безпрерывно измѣняющееся теченіе минутныхъ впечатлѣній. Но познаніе заключаетъ въ себѣ постоянство и единство. Чувственныя впечатлѣнія сохраняются, воспроизводятся и связываются между собою. Это совершается высшими способностями разума: воображеніемъ и умомъ. Первое производитъ *воспоминающее движеніе мыслей*, послѣдній—*логическое движеніе*, или *рефлексію*. Первое дѣйствуетъ непроизвольно, послѣдній произвольно [1]).

Воображеніе заключаетъ въ себѣ память, воспроизводительное воображеніе и производительное воображеніе. Первая сохраняетъ представленія, второе воспроизводитъ ихъ по законамъ сочетанія представленій, третье вноситъ въ нихъ математическое построеніе. Воспроизводительное воображеніе и производительное составляютъ такимъ образомъ двѣ совершенно различныя способности; но они тѣсно связаны между собою. Связующимъ началомъ служитъ способность къ отвлеченію. По законамъ сочетанія представленій, сходные признаки, подкрѣпляясь взаимно, дѣлаются постояннѣе, а различные, напротивъ, другъ друга ослабляютъ. Вслѣдствіе этого, воспроизводительное воображеніе приходитъ къ отвлеченнымъ представленіямъ, которыя заключаютъ въ себѣ сходные признаки многихъ другихъ. На эти представленія производительное воображеніе налагаетъ свои формы. Изъ нихъ образуются отвлеченныя *схемы*, которыя, въ свою очередь, составляютъ матеріалъ и точку отправленія для рефлексіи. Послѣдняя превращаетъ схемы въ *понятія*, и посредствомъ сложенія и разложенія, строитъ изъ нихъ систему общаго и необходимаго знанія [2]).

Рефлексія не даетъ намъ однако непосредственнаго познанія вещей. Ее не слѣдуетъ смѣшивать съ первоначальною самодѣятельностью разума, составляющею источникъ всякаго знанія. Рефлексія служитъ единственно къ тому, чтобы посредствомъ самонаблюденія привести въ сознаніе то, что уже лежитъ въ первоначальной самодѣятельности. Внутренній опытъ даетъ намъ только случайныя и преходящія ощущенія; рефлексія же раскрываетъ ихъ связь и единство. Этимъ восполняется и завершается процессъ внутренняго самопознанія [3]). Въ отличіе отъ непосредственной самодѣятельности, которая слѣдуетъ вну-

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. I, § 29.
[2]) Тамъ же, §§ 30—41.
[3]) Тамъ же, §§ 51—54.

треннимъ, необходимымъ своимъ законамъ, эта новая дѣятельность является произвольною. Но участіе воли заключается здѣсь единственно въ направленіи вниманія. Истина раскрывается намъ все таки по необходимымъ законамъ; свобода выражается только въ руководствѣ наблюдающимъ инструментомъ. Результатъ этого руководства состоитъ въ выясненіи произвольно выбираемыхъ представленій, ибо, по закону сочетанія представленій, тѣ, на которыя устремляется вниманіе, становятся болѣе ясными. Не смотря однако на эту, повидимому, ограниченную роль, которую играетъ здѣсь воля, въ этой области впервые проявляется владычество человѣка надъ самимъ собою. Способностью къ произвольной рефлексіи человѣкъ отличается отъ животныхъ. Надъ міромъ непосредственнаго, инстинктивнаго знанія воздвигается другой, искусственный міръ, въ которомъ человѣкъ является властителемъ и возвышается къ познанію собственнаго своего естества [1]).

Орудіями этого высшаго познанія служатъ логическія формы, понятія, сужденія, умозаключенія, въ основаніи которыхъ лежатъ умственныя категоріи. Но эти чисто субъективныя формы отнюдь не слѣдуетъ принимать за выраженіе истинной сущности вещей. Бо̀льшая часть заблужденій философіи проистекаетъ изъ этого смѣшенія. Логическія формы ничто иное какъ орудія рефлексіи, то есть, самонаблюденія. Онѣ раскрываютъ намъ единство и связь, лежащія въ основаніи непосредственнаго знанія, но ничего не говорятъ намъ относительно объективныхъ свойствъ этого единства. Вся задача ихъ заключается въ томъ, чтобы возвести отрывочныя данныя внутренняго чувства къ общимъ и необходимымъ законамъ [2]). Это дѣлается посредствомъ отвлеченія и сравненія. Отвлеченіе, какъ сказано выше, производится воображеніемъ, которое частныя впечатлѣнія превращаетъ въ общую схему. Рефлексія, съ своей стороны, посредствомъ отрицательныхъ признаковъ, отличаетъ неопредѣленную схему отъ другихъ, съ нею смежныхъ, и такимъ образомъ дѣлаетъ изъ нея общедоступное *понятіе*. Вслѣдствіе этого, частное представленіе, отрываясь отъ случайности впечатлѣнія, становится общимъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ, оно теряетъ характеръ *дѣйствительности* и дѣлается только *возможнымъ*. Понятіе есть *проблематическое* представленіе, которое, по этому самому, относится уже не

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. I, § 55.

[2]) Тамъ же, § 57, стр. 278—280; § 64.

къ извѣстному предмету, а ко всѣмъ возможнымъ. Оно, съ положительной или съ отрицательной стороны, можетъ служить для опредѣленія всей области знанія. Отсюда общій законъ опредѣляемости: *всякій предметъ есть или A или не A* [1]). Эти взаимныя *отношенія* понятій раскрываются намъ сравненіемъ. Сопоставляя различныя понятія, мы усматриваемъ ихъ тождество или различіе, ихъ согласіе или противорѣчіе, отношенія внутреннія или внѣшнія, матерію или форму. Основаніемъ сравненія служатъ логическія категоріи, которыя и даютъ намъ различныя формы *сужденій* [2]). Этимъ способомъ мы получаемъ общіе *законы*, выражающіе связь понятій. Но законъ не есть еще знаніе. Для того чтобы сужденіе сдѣлалась знаніемъ, нужно, чтобы закономъ опредѣлялся какой нибудь дѣйствительный предметъ. Это опредѣленіе совершается посредствомъ *умозаключенія*. Система умозаключеній, исходящихъ отъ общихъ началъ, даетъ намъ *науку* [3]).

Такимъ образомъ, посредствомъ рефлексіи, мы, вмѣсто случайныхъ и отрывочныхъ впечатлѣній, получаемъ общее и необходимое знаніе. Эти свойства проистекаютъ изъ самой формы нашего мышленія, какъ возбуждаемой силы. Обще и необходимо для насъ то, что̀ всѣми мыслится одинаково, что̀ мы не можемъ мыслить иначе, потому что такова сущность нашего мышленія. Матеріалъ, который дается намъ чувствами, можетъ быть разный, но способъ дѣйствія разума въ приложеніи къ этому матеріалу вездѣ одинъ. Эта вытекающая изъ формы необходимость лежитъ уже въ непосредственномъ представленіи; она присуща всякому знанію. Но здѣсь она сливается съ объективнымъ представленіемъ, а потому остается для насъ скрытою. Задача рефлексіи состоитъ въ томъ, чтобы возвести ее въ сознаніе посредствомъ самонаблюденія. Путемъ отвлеченія она отдѣляется отъ содержанія и является какъ система общихъ и необходимыхъ законовъ, лежащихъ въ основаніи всякаго знанія. Черезъ это мы не получаемъ ничего новаго; мы узнаемъ лишь то, что уже лежитъ въ непосредственномъ знаніи, какъ необходимое его условіе. Философія выясняетъ только то, что уже знаютъ всѣ. Ея дѣло заключается единственно въ томъ, чтобы указать присутствіе извѣстныхъ началъ въ нашемъ разумѣ. Въ этомъ состоитъ *выводъ* всѣхъ философскихъ истинъ. Всякое доказательство, какъ бы оно ни было сложно,

[1]) Neue Krit. d. Ver. I, §§ 58—62.
[2]) Тамъ же, § 57.
[3]) Тамъ же, §§ 46, 47.

окончательно сводится къ чему нибудь такому, что̀ ясно само по себѣ, то есть, что̀ составляетъ непосредственное данное нашего разума, будь это опытное представленіе или логическій законъ. Посредствующее знаніе или рефлексія служитъ только орудіемъ для раскрытія непосредственныхъ истинъ. Поэтому, всякая трансцендентальная истина, указывающая на отношеніе мысли къ предмету, окончательно опирается на эмпирическую истину, раскрываемую намъ внутреннимъ опытомъ [1]).

Изъ всего этого ясно, что все человѣческое знаніе можетъ быть раздѣлено на три разряда: историческое знаніе даетъ намъ чувственный матеріалъ, философское знаніе—логическую форму, наконецъ, математическое знаніе, котораго содержаніе дается проистекающими изъ воображенія чистыми формами пространства и времени, стоитъ посерединѣ между обоими. Посредствомъ этихъ формъ, разнообразіе опытнаго знанія сводится къ общимъ законамъ. Поэтому, математика служитъ связью между опытомъ и логикою; всѣ научныя объясненія внѣшняго міра могутъ быть только математическія. Данныя опытомъ качества, какъ сказано выше, не могутъ быть сведены другъ къ другу; каждое изъ нихъ составляетъ самостоятельную точку отправленія для знанія. Объясненія могутъ касаться единственно количественныхъ отношеній, а это и есть дѣло математики [2]). Эти три рода познанія соотвѣтствуютъ тремъ способностямъ разума: чувственности, уму и стоящему между обоими разсудку. Задача послѣдняго состоитъ въ возведеніи частнаго къ общему или въ приложеніи общаго къ частному. Онъ воспроизводитъ путемъ рефлексіи то, что воображеніе даетъ непосредственно. Поэтому, въ основаніи своемъ, они составляютъ одну и туже способность [3]).

Очевидно однако, что подобное знаніе представляется разуму недостаточнымъ. Чувственность даетъ намъ только случайныя и отрывочныя явленія. Математика сопоставляетъ эти явленія въ пространствѣ и времени; но выводимыя ею количественныя опредѣленія неизбѣжно страдаютъ неполнотою. Количество, съ одной стороны, идетъ въ безконечность, слѣдовательно, никогда не завершается; съ другой стороны, оно дѣлимо до безконечности, слѣдовательно, никогда не доходитъ до простыхъ началъ. Между тѣмъ, логическая форма требуетъ полноты и единства. Всякій логическій законъ имѣетъ характеръ безусловно общій и

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. I, §§ 63,70,71.

[2]) Тамъ же, § 72.

[3]) Тамъ же, I, § 76; II, стр. 114.

необходимый. Это вытекаетъ изъ самаго существа разума, какъ единой дѣятельной силы. Онъ образуетъ одну всецѣлую область знанія, въ которой все связано внутренними законами. Все, что въ немъ возбуждается, составляетъ только видоизмѣненіе собственной его дѣятельности; всякое опредѣленіе входитъ въ него, какъ часть въ цѣлое. Но такъ какъ эти возбужденія отрывочны и случайны, то они никогда не могутъ наполнить форму. Еслибы разумъ былъ независимою, самодѣятельною силою, знаніе имѣло бы характеръ органическаго единства и всецѣлости. Но внѣшняя ограниченность разума и проистекающая отсюда потребность внѣшняго возбужденія для его дѣятельности ведутъ къ тому, что содержаніе не соотвѣтствуетъ формѣ [1]).

Вслѣдствіе этого, разумъ, по самому существу своему, идетъ за предѣлы всякаго опыта. Онъ стремится къ познанію безусловно общаго и необходимаго. Здѣсь лежитъ область *идей* истины, красоты и добра, въ которыхъ разумъ выражаетъ свои понятія о безусловномъ бытіи. Эти идеи не даются намъ опытомъ; имъ ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности. Онѣ не даются намъ и рефлексіею, которая сама ничего не производитъ, а наблюдаетъ только то, что уже заключается въ опытномъ представленіи. Источникомъ ихъ является опять непосредственное чувство, *вѣра*, идущая за предѣлы всякаго знанія. Рефлексія же приходитъ къ нимъ чисто отрицательнымъ путемъ, противополагая безусловное условному и безконечное конечному. По самому свойству разума, она отправляется отъ чувственныхъ опредѣленій, и только отрицаніемъ присущихъ этимъ опредѣленіямъ границъ, она возвышается къ сверхъчувственнымъ идеямъ. А такъ какъ граница есть уже отрицаніе, то здѣсь происходитъ двойное отрицаніе. Поэтому, всѣ опредѣленія абсолютнаго, которыя даетъ намъ логика, имѣютъ чисто отрицательный характеръ, вслѣдствіе чего они неприложимы къ дѣйствительности и не могутъ служить намъ орудіями какого бы то ни было знанія [2]). Вѣра убѣждаетъ насъ въ существованіи безусловнаго бытія; съ другой стороны, недостаточность опытныхъ представленій доказываетъ намъ, что вещи сами по себѣ не могутъ быть такими, какими онѣ намъ являются: мы видимъ въ нихъ не самостоятельныя сущности, а только явленія того абсолютнаго бытія, въ которое мы вѣримъ. Но при всемъ томъ,

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. II, стр. 33—35, 59—61, 152—155, 172, 176.

[2]) Тамъ же, II, стр. 12, 27—28, 173, 183—185.

мы познаемъ это абсолютное бытіе единственно чрезъ посредство явленій. Положительнаго понятія о немъ мы не имѣемъ, и еслибы, вмѣсто того чтобы противополагать идеи дѣйствительности, мы захотѣли путемъ разума приложить ихъ къ дѣйствительности, мы впали бы въ неразрѣшимыя противорѣчія [1]).

Верховныя идеи, къ которымъ приходитъ разумъ, суть идеи души, свободы и Божества. Основаніемъ ихъ служатъ три логическія категоріи субстанціи, причинности и взаимнодѣйствія. Подъ именемъ души мы разумѣемъ невещественную субстанцію. Это понятіе получается черезъ отрицаніе всякихъ количественныхъ опредѣленій, составляющихъ существо матеріи. Остаются только разумъ и воля, какъ непосредственныя и необъяснимыя другъ другомъ качества, которыя даются намъ внутреннимъ опытомъ; но и тѣ мы должны представить себѣ состоящими внѣ времени. Человѣческому разуму присуща вѣра въ душу, какъ вѣчную субстанцію, лежащую въ основаніи всѣхъ пространственныхъ и временныхъ опредѣленій; но еслибы мы вздумали приложить эту идею къ дѣйствительному познанію человѣка, мы пришли бы въ столкновеніе съ законами, какъ физики, такъ и логики, ибо то, что состоитъ внѣ пространства и времени, не прилагается къ тому, что подчиняется этимъ формамъ [2]). Тоже самое имѣетъ мѣсто относительно свободы. Подъ этимъ именемъ мы разумѣемъ причинность, изъятую отъ законовъ физической необходимости. Это составляетъ опять всеобщее убѣжденіе человѣчества; но къ дѣйствительности эта идея неприложима, ибо она противорѣчитъ законамъ физики, по которымъ всякая дѣйствующая сила имѣетъ ограниченный размѣръ. Въ физическомъ мірѣ все совершается взаимнодѣйствіемъ силъ, при чемъ всегда побѣждаетъ бо̀льшая; безусловнаго требованія здѣсь не можетъ быть. Идея свободы противорѣчитъ и необходимымъ законамъ, которыми, по убѣжденію нашего разума, долженъ управляться чисто умственный міръ. И тутъ мы принуждены ограничиться сознаніемъ своего невѣдѣнія [3]). Наконецъ, всего менѣе мы можемъ имѣть понятіе о Божествѣ. Эта идея необходимо вытекаетъ изъ понятія о мірѣ, какъ всецѣлости, управляемой единымъ началомъ, слѣдовательно, имѣющей единую основу. Но еслибы, разумѣя подъ именемъ

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. II, §§ 128—131, 132, стр. 215.
[2]) Тамъ же, § 135—141.
[3]) Тамъ же, §§ 142,—145.

Божества совокупность всего реальнаго, мы захотѣли соединить въ немъ всѣ положительныя качества, мы пришли бы только къ сочетанію противорѣчащихъ опредѣленій. Слѣдовательно, и здѣсь мы должны ограничиться одними отрицаніями, признавши, что никакого положительнаго понятія о Божествѣ мы имѣть не можемъ [1]).

Такимъ образомъ, для логики идеи остаются непроницаемою тайною. Мы можемъ только указать присутствіе ихъ въ человѣческомъ разумѣ и доказать ихъ необходимость въ связи съ остальными способностями человѣка; но мы не въ состояніи раскрыть ихъ содержанія, ибо не можемъ указать ничего, соотвѣтствующаго имъ въ дѣйствительности. Теоріи идей быть не можетъ. Онѣ остаются достояніемъ вѣры [2]). Въ приложеніи же къ дѣйствительности, разумъ долженъ ограничиться *чаяніемъ* (Ahndung). Разсудокъ, связывающій общее съ частнымъ, не имѣетъ здѣсь никакого, способнаго быть формулированнымъ закона, который бы онъ могъ приложить къ опытнымъ явленіямъ. Онъ можетъ только смутно предчувствовать присутствіе идей въ дѣйствительности. Отсюда проистекаетъ понятіе о *красотѣ*. Слѣдуя непосредственному чувству, разсудокъ строитъ внѣшнія явленія на основаніи неизъяснимыхъ началъ гармоніи и единства. Съ этимъ связано и религіозное созерцаніе, которое чуетъ присутствіе вѣчныхъ началъ въ природѣ и жизни. Наконецъ, эти же смутныя идеи служатъ человѣку для опредѣленія цѣны или достоинства вещей; черезъ это, разумъ становится источникомъ нравственной дѣятельности. Здѣсь теоретическій разумъ переходитъ въ практическій [3]).

Такова теорія познанія Фриса. Главное ея основаніе заключается въ воззрѣніи на рефлексію, какъ на произведеніе внутренняго опыта, раскрывающаго намъ только то, что уже лежитъ въ непосредственныхъ дѣйствіяхъ разума. Но это-то и составляетъ слабую сторону этой теоріи. Если разумъ, какъ признаетъ Фрисъ, есть чистая дѣятельность, то рефлексія не можетъ быть только страдательнымъ наблюденіемъ даннаго извнѣ содержанія: это — новая дѣятельность, воспроизводящая первую, но уже отрѣшенная отъ внѣшняго условія возбуждаемости и сознающая каждый свой шагъ. Разумъ наблюдаетъ себя, только сознательно воспроизводя вновь свои дѣйствія. Но эта новая дѣятельность имѣетъ уже совершенно иной характеръ, нежели прежняя. Точкою

[1]) Neue Krit. d. Ver. II, §§ 146—149.
[2]) Тамъ же, §§ 155, 158, 160, 162.
[3]) Тамъ же, I, § 85; II, § 162.

отправленія служитъ здѣсь уже не внѣшнее ограниченіе, а внутренняя самодѣятельность. Тамъ форма скрывалась въ содержаніи; здѣсь, напротивъ, на первомъ планѣ является сознаніе формы. Отдѣлить форму отъ содержанія разумъ можетъ, только воспроизводя первую въ ея чистотѣ, то есть, новою, чистою самодѣятельностью, а никакъ не путемъ безсознательнаго отвлеченія, вытекающаго изъ законовъ сочетанія представленій. Когда Фрисъ основаніемъ рефлексіи считаетъ схему, начертанную воспроизводительнымъ воображеніемъ, онъ очевидно смѣшиваетъ представленіе съ понятіемъ, образъ съ мыслью. Отвлеченныя схемы воображенія вращаются все таки въ области содержанія; форма и здѣсь остается скрытою. Чтобы сознать чистую форму, надобно представить ее въ ея чистотѣ, то есть, нужно новое, чистое дѣйствіе разума, отрѣшенное отъ всякаго содержанія.

Эта сознательная самодѣятельность разума, идущая чисто извнутри его, одна можетъ сообщить знанію тотъ характеръ всеобщности, единства и необходимости, котораго не въ состояніи дать никакое наблюденіе. Всѣ наблюденія, какъ признаетъ самъ Фрисъ, имѣютъ частный характеръ. Они отрывочны и случайны; за предѣлами ихъ лежитъ безконечная возможность другихъ фактовъ. Поэтому, сколько бы мы тутъ ни отвлекали, мы никогда не получимъ понятія, которое имѣло бы безусловно общее значеніе. Всякій логическій законъ является здѣсь въ частномъ приложеніи, и ничего другаго, кромѣ элементовъ частнаго представленія отвлеченіе намъ не даетъ. Чтобы получить законъ въ его всеобщности, надобно воспроизвести его путемъ умозрѣнія, какъ чистое требованіе разума. Возьмемъ, напримѣръ, первый логическій законъ, приводимый Фрисомъ, законъ опредѣляемости: *всякій предметъ есть или А или не А.* Очевидно, что мы этого закона никогда не получимъ изъ наблюденія, ибо какъ подлежащее, такъ и сказуемое выходятъ изъ предѣловъ всякаго наблюденія. Чтобы получить этотъ законъ путемъ отвлеченія, надобно пройти безконечность предметовъ и безконечность признаковъ. Между тѣмъ, онъ ясенъ для насъ самъ по себѣ, ибо онъ означаетъ только способность разума сравнивать всѣ лежащія въ немъ не только дѣйствительныя, но и возможныя представленія и опредѣлять одно другимъ, положительно или отрицательно. Въ немъ выражается не свойство того или другаго частнаго представленія, а чистое единство разума при безконечности его объема. Поэтому, разумъ непосредственно сознаетъ его въ себѣ, какъ законъ безусловно общій.

Еще менѣе можетъ наблюденіе дать намъ какое бы то ни было понятіе о необходимости. За предѣлами всякаго частнаго случая лежитъ безконечная возможность другихъ случаевъ; слѣдовательно, для того, чтобы путемъ опыта придти къ заключенію, что то или другое необходимо, то есть, иначе быть не можетъ, надобно опять же пройти всю эту безконечность. И все таки черезъ это мы получимъ только фактъ, указывающій на законъ, а не самый законъ, какъ безусловную связь представленій. Необходимость, какъ разумный законъ, означаетъ, что иное не мыслимо, а это понятіе получается только чистымъ самосознаніемъ разума. Воспроизводя чистую форму, одинаково прилагающуюся ко всякому содержанію, разумъ непосредственно сознаетъ и внутреннюю связь формальныхъ опредѣленій, то есть, тотъ способъ дѣйствія, которому онъ слѣдуетъ при ихъ произведеніи. При каждомъ шагѣ, который онъ дѣлаетъ на этомъ пути, онъ сознаетъ, что не можетъ ступить иначе. Отсюда и рождается у него понятіе о необходимости, которое прилагается ко всему мыслимому міру. Необходимость въ содержаніи проистекаетъ единственно изъ необходимости формы.

Самъ Фрисъ это сознаетъ. Противъ Локка и его послѣдователей онъ приводитъ, что даже пустое понятіе о необходимости невозможно при чисто опытномъ познаніи [1]). Онъ прямо говоритъ, что единство и необходимость мы сознаемъ непосредственно, а не только какъ форму при данномъ чувствами матеріалѣ [2]). Но производя, съ другой стороны, всю рефлексію изъ внутренняго опыта, имѣющаго чувственный характеръ, онъ впадаетъ въ безвыходное противорѣчіе съ самимъ собою. Вслѣдствіе этого, его теорія познанія страдаетъ внутреннею несообразностью. Исходную точку составляетъ опытное представленіе, которое даетъ намъ сознаніе *дѣйствительности*. Затѣмъ, путемъ отвлеченія, мы получаемъ общее понятіе, которое является только *возможнымъ* или *проблематическимъ*. Но такъ какъ возможное понятіе не есть еще дѣйствительное знаніе, то нужно, наконецъ, приложеніе добытаго такимъ образомъ понятія къ дѣйствительному предмету. Въ этомъ, по теоріи Фриса, состоитъ послѣднее дѣйствіе разума, умозаключеніе, которое даетъ намъ познаніе *необходимое* или *аподиктическое*. Всю сущность знанія Фрисъ полагаетъ въ этомъ движеніи отъ дѣйствительнаго, черезъ воз-

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. II, § 95, стр. 74.

[2]) Тамъ же, § 115, стр. 150.

можное, къ необходимому [1]). Но спрашивается: какого рода необходимость можно получить изъ приложенія возможнаго къ дѣйствительному? Очевидно, что кромѣ нѣкотораго сходства признаковъ между даннымъ предметомъ и отвлеченнымъ представленіемъ, мы ничего не обрѣтемъ. Поэтому самъ Фрисъ, въ другихъ мѣстахъ, понимаетъ умозаключеніе совершенно иначе. Бо́льшую посылку, говоритъ онъ, составляетъ общій и необходимый законъ, получаемый отвлеченіемъ, меньшую посылку — подведеніе факта подъ законъ, наконецъ, заключеніе—опредѣленіе факта закономъ [2]). Такимъ образомъ, вмѣсто проблематическаго понятія, въ бо́льшей посылкѣ неожиданно является аподиктическое сужденіе. Необходимость, которая признавалась только въ заключеніи, теперь оказывается въ самомъ началѣ. Но откудаже она тамъ взялась? Изъ возможнаго никакъ нельзя вывести необходимаго, ибо возможно то, что можетъ быть и не быть, а необходимо то, что не можетъ не быть. Фрисъ опредѣляетъ необходимость, какъ связь или отношеніе понятій [3]). Но если она есть въ связи, то она должна быть и въ томъ, что̀ связывается. Необходимыя отношенія могутъ быть только между необходимыми понятіями. Здѣсь обнаруживается проистекающее изъ теоріи Фриса смѣшеніе возможныхъ или матеріальныхъ понятій, получаемыхъ путемъ опытнаго отвлеченія, съ необходимыми или формальными понятіями, проистекающими изъ существа самаго разума, изъ чистой его самодѣятельности. При своемъ стараніи основать всю теорію познанія на опытной психологіи и вывести рефлексію изъ внутренняго опыта, онъ неизбѣжно долженъ былъ послѣднія свести на первыя; но это самое сдѣлало всякій правильный выводъ невозможнымъ и вовлекло его въ очевидныя противорѣчія съ самимъ собою.

Отсюда противорѣчія и въ пониманіи идей. Фрисъ выводитъ ихъ, съ одной стороны, изъ непосредственнаго чувства, лежащаго въ основаніи всякой рефлексіи, съ другой стороны, изъ отрицательнаго противоположенія ихъ чувственному міру путемъ рефлексіи. Но почему же рефлексія не можетъ на этотъ разъ сознательно воспроизвести тѣ положительныя опредѣленія, которыя заключаются въ непосредственномъ чувствѣ? Вѣра, очевидно, не ограничивается одними отрицаніями, ибо въ такомъ случаѣ идеи не служили бы намъ ни къ чему. Если же мы можемъ опре-

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. I § 63, стр. 299—300; II, стр. 120.

[2]) Тамъ же, I, § 63, стр. 309.

[3]) Тамъ же, II, стр. 129.

дѣлить ихъ только отрицательно, то для этого не нужно непосредственнаго чувства; достаточно одной рефлексіи. Мало того: изъ собственнаго ученія Фриса мы можемъ видѣть, что рефлексія должна дать намъ и положительныя опредѣленія. Фрисъ совершенно вѣрно указалъ на несоотвѣтствіе содержанія и формы въ познаніи чувственнаго міра. Форма имѣетъ характеръ безусловной общности и необходимости; содержаніе же ограничено. Поэтому разумъ, въ силу своей формы, идетъ за предѣлы всякаго опыта и требуетъ содержанія ей соотвѣтствующаго. Отсюда понятіе о безусловномъ, самосущемъ бытіи, которое самъ Фрисъ выводитъ изъ отношенія содержанія къ безусловному единству формы, слѣдовательно, помимо всякаго непосредственнаго чувства [1]). Фрисъ утверждаетъ, что опредѣлить это бытіе мы можемъ только отрицаніемъ границъ, то есть, двойнымъ отрицаніемъ; но отрицаніе отрицанія, какъ извѣстно, даетъ положеніе. Кромѣ того, опять же по признанію самого Фриса, къ понятію о безусловномъ бытіи непосредственно прилагаются общія категоріи разума, которыми опредѣляется и чувственное бытіе [2]). Отсюда выводимыя Фрисомъ идеи души, свободы, Божества, идеи положительныя, а вовсе не отрицательныя. Затрудненіе заключается здѣсь въ томъ, чтобы уразумѣть связь полученныхъ такимъ образомъ понятій съ представленіями чувственнаго міра. Эта задача разрѣшается діалектикою, которая понимаетъ безусловное и условное, общее и частное, какъ двѣ противоположныя, но относящіяся другъ къ другу и необходимо связанныя между собою стороны всемірнаго бытія. Фрисъ остановился на одномъ противоположеніи началъ, которыхъ онъ не умѣлъ примирить. Отвергая діалектику и вообще всякое умозрѣніе, видя въ рефлексіи лишь отраженіе чувственнаго познанія, онъ послѣдовательно призналъ, что рефлектирующій разумъ можетъ имѣть только отрицательное понятіе о безусловномъ, черезъ противоположеніе его условному. Но такъ какъ одно отрицательное понятіе очевидно ни къ чему не служитъ, то надобно было, сверхъ того, прибѣгнуть и къ непосредственному чувству вѣры, которое не даетъ однако никакого опредѣленнаго содержанія. Такимъ образомъ, безусловное бытіе опредѣляется съ двухъ разныхъ сторонъ: положительно, вѣрою, и отрицательно, рефлексіею. Ясно, что это—двѣ стороны одного и того же разумнаго начала. Но

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. II, § 130, стр. 205—208.

[2]) Тамъ же, § 134, стр. 219—221.

у Фриса эти стороны не только распадаются, но и приписываются двумъ совершенно различнымъ способностямъ, вслѣдствіе чего рефлексія даетъ одно отрицаніе, а вѣра остается безъ всякаго опредѣленія. Въ этомъ выводѣ высказывается вся недостаточность теоріи, которая хочетъ умозрѣніе произвести изъ опыта. Она безсильна вывести общіе законы разума и связать разумныя опредѣленія между собою. У Фриса, эти недостатки выступаютъ особенно ярко, вслѣдствіе того что онъ отступаетъ уже отъ чистой эмпиріи. Отправляясь отъ критики Канта, онъ реальному знанію противопоставилъ идеальное; но лишивши послѣднее необходимой его разумной основы, заключающейся въ умозрѣніи, видя въ рефлексіи лишь отраженіе опытныхъ представленій, онъ въ идеальномъ мірѣ обрѣлъ только пустое мѣсто, которое и принужденъ былъ наполнить совершенно неопредѣленнымъ непосредственнымъ чувствомъ. Въ приложеніи же къ дѣйствительности, сознаніе идеальнаго міра является у него въ видѣ смутнаго предчувствія, въ которомъ смѣшиваются нравственность, религія и искусство.

Отсюда проистекаютъ коренные недостатки и въ практическомъ ученіи Фриса. Главную задачу практической философіи онъ полагаетъ въ приложеніи вѣчнаго порядка идей къ человѣческой жизни. Основнымъ началомъ является здѣсь понятіе о *достоинствѣ* (Würde), или о безусловной *стоимости* (Werth) вещей [1]). Откуда же получаемъ мы это понятіе? Фрисъ утверждаетъ, съ одной стороны, что оно проистекаетъ непосредственно изъ разума, помимо всякихъ чувственныхъ впечатлѣній, вслѣдствіе чего мы пріобрѣтаемъ здѣсь чисто умозрительное познаніе [2]); съ другой стороны, онъ говоритъ, что понятіе о достоинствѣ, какъ и всякая другая безусловная идея, получается только отрицаніемъ условнаго понятія о стоимости, черезъ противоположеніе послѣднему, а потому, въ изслѣдованіи его значенія, мы должны начать съ опытнаго опредѣленія понятія о стоимости вообще [3]).

Это понятіе, по мнѣнію Фриса, дается намъ не теоретическимъ разумомъ, который познаетъ только вещи, но не опредѣляетъ ихъ стоимости, также и не практическимъ разумомъ, который дѣйствуетъ на основаніи понятій о стоимости, но самъ ихъ не производитъ, а третьею, от-

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. III, Einl. стр. 5.

[2]) Тамъ же, стр. 6.

[3]) Тамъ же, стр. 5, 7.

личною отъ другихъ способностью, которую Фрисъ называетъ *сердцемъ* (Herz, Gemüth). Независимо отъ познанія, сердце принимаетъ извѣстный *интересъ* въ вещахъ, и этимъ интересомъ опредѣляется ихъ стоимость для насъ. Эта способность составляетъ источникъ *влеченій* и выражается въ чувствахъ *удовольствія* и *неудовольствія* (Lust und Unlust [1]).

Фрисъ не думаетъ однако сводить всѣ практическія понятія человѣка къ тѣмъ непосредственнымъ ощущеніямъ, которыя обыкновенно называются чувствами удовольствія и неудовольствія. Онъ очень хорошо видѣлъ, что подобная теорія ведетъ къ уничтоженію всякой эстетики и всякой нравственности. Эстетическія и нравственныя понятія становятся черезъ это дѣломъ личнаго вкуса [2]). Фрисъ упрекаетъ даже Канта за то, что онъ чувства удовольствія и неудовольствія принималъ въ обыкновенномъ значеніи и на этомъ основаніи отрицалъ возможность вывести изъ нихъ какія бы то но было умозрительныя начала [3]). По мнѣнію Фриса, чувства удовольствія и неудовольствія должны быть поняты въ гораздо болѣе обширномъ смыслѣ. Они означаютъ не столько непосредственное ощущеніе, сколько непосредственное сужденіе разсудка, что то или другое ему *нравится* или *не нравится*. Основаніе же для этихъ сужденій дается влеченіемъ или сердцемъ. Такимъ образомъ, подъ именемъ чувствъ удовольствія и неудовольствія мы должны разумѣть теоретическую способность, опредѣляющую стоимость вещей на основаніи закона, который дается ей влеченіемъ [4]).

Уже въ этихъ первыхъ опредѣленіяхъ Фриса мы можемъ видѣть смѣшеніе разнородныхъ началъ. Съ одной стороны, онъ прямо, вслѣдъ за Кантомъ, отличаетъ чувства удовольствія и неудовольствія отъ познавательной способности [5]); съ другой стороны, видя невозможность свести всѣ практическія понятія къ непосредственному ощущенію, онъ опять превращаетъ эти чувства въ теоретическія сужденія. Но тогда въ чемъ же выражаются влеченія сердца? Въ интересѣ, который мы принимаемъ въ вещахъ, говоритъ Фрисъ. Но этотъ интересъ опредѣляется именно чувствами удовольствія и неудовольствія, слѣдовательно, по

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. III, стр. 7—12.
[2]) Тамъ же, § 165, стр. 18—19.
[3]) Тамъ же, § 201, стр. 147—148.
[4]) Тамъ же, § 165.
[5]) Тамъ же, § 164, стр. 7.

ученію Фриса, теоретическою способностью, а не влеченіемъ. Для послѣдняго остается только пустое мѣсто.

Это смѣшеніе понятій и предметовъ еще яснѣе обнаруживается изъ анализа содержанія этихъ чувствъ. Удовольствіе, говоритъ Фрисъ, можетъ быть двоякое: *созерцательное* (intuitiv), или эстетическое, и *умственное* (intellectuell). Къ первому относятся чувства *пріятнаго* и *прекраснаго*; ко второму чувство *благаго*. Пріятное нравится *прежде* сужденія, прекрасное *при* сужденіи, благое *послѣ* сужденія. Въ послѣднемъ случаѣ, удовольствіе опредѣляется предварительнымъ сужденіемъ, которое приписываетъ извѣстную стоимость предмету [1]). Изъ этого Фрисъ выводитъ, что чувство удовольствія, собственно говоря, раскрываетъ намъ только источникъ пріятнаго; относительно же благаго, оно получаетъ правило, которымъ оно руководится, изъ другой области, изъ понятія о цѣли [2]). Что касается до третьяго начала, до прекраснаго, то оно отличается отъ двухъ первыхъ тѣмъ, что оно безкорыстно. Въ пріятномъ и благомъ, стоимость предмета опредѣляется цѣлесообразнымъ отношеніемъ его къ субъекту, то есть, интересомъ; стоимость же прекраснаго опредѣляется помимо всякаго интереса, внутреннею цѣлесообразностью предмета. Пріятное нравится вслѣдствіе *наклонности*, благое вслѣдствіе *уваженія*, прекрасное вслѣдствіе *благоволенія* (Gunst) [3]).

Оказывается, слѣдовательно, въ противорѣчіе съ изложеннымъ выше, что стоимость предметовъ опредѣляется отнюдь не однимъ интересомъ. Фрисъ утверждаетъ съ одной стороны, что начало цѣли составляетъ только частное приложеніе начала стоимости, вслѣдствіе возведенія интереса въ понятіе [4]), съ другой стороны, что интересъ составляетъ только частное приложеніе начала цѣли, означающее цѣлесообразность *въ отношеніи къ намъ самимъ* [5]). Мы видѣли уже, что въ теоріи познанія, онъ производилъ эстетическія сужденія вовсе не изъ влеченій или сердца, а изъ рефлектирующаго разсудка, чающаго присутствіе идей въ дѣйствительномъ мірѣ. Изъ трехъ видовъ стоимости, мы должны, слѣдовательно, исключить одинъ, какъ имѣющій совершенно

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. III, § 166, стр. 20—21.
[2]) Тамъ же, § 171; ср. § 170.
[3]) Тамъ же, § 166, стр. 21—22.
[4]) Тамъ же, § 164, стр. 10—11.
[5]) Тамъ же, § 166, стр. 21—22.

другой источникъ, нежели остальные. Но и два другихъ очевидно имѣютъ не одно происхожденіе. По собственной теоріи Фриса выходитъ, что въ пріятномъ сужденіе опредѣляется ощущеніемъ, а въ благомъ, напротивъ, ощущеніе опредѣляется сужденіемъ. Въ одномъ случаѣ, мы придаемъ стоимость предмету, потому что онъ намъ пріятенъ: тутъ опредѣляющимъ началомъ очевидно является интересъ. Въ другомъ случаѣ, прежде нежели мы ощущаемъ какой бы то ни было интересъ, стоимость уже опредѣлена разумомъ на основаніи общаго и необходимаго закона, которому интересъ подчиняется въ силу обязанности.

Эту двойственность началъ Фрисъ прямо признаетъ, какъ въ чувствѣ удовольствія и неудовольствія, такъ и въ самой дѣятельности человѣка. Слѣдуя Канту, онъ въ дѣятельной способности различаетъ побужденія двоякаго рода: чувственныя и разумныя. Первыя даются инстинктивнымъ влеченіемъ, вторыя рефлексіею. Въ послѣднихъ, человѣкъ самъ себѣ полагаетъ цѣли и дѣйствуетъ по правиламъ или по представленію закона. Рѣшеніе принимаетъ здѣсь форму умозаключенія, а такъ какъ въ правильномъ умазаключеніи бо̀льшая посылка имѣетъ характеръ всеобщности и необходимости, то истинно разумное рѣшеніе будетъ то, которое отправляется отъ всеобщаго и необходимаго закона. Поэтому, законъ принимаетъ здѣсь форму безусловнаго предписанія; онъ требуетъ, чтобы при столкновеніи съ другими побужденіями, необходимое побужденіе, или обязанность, всегда имѣло перевѣсъ. Въ этомъ состоитъ автономія или самоопредѣленіе воли, въ отличіе отъ гетерономіи, проявляющейся въ подчиненіи воли чувственнымъ влеченіямъ. Непремѣнное условіе автономіи заключается въ способности разума отрѣшаться отъ всякаго чувственнаго опредѣленія, способности, противорѣчащей законамъ природы и возможной только подъ идеею свободы. По естественнымъ законамъ, каждое побужденіе имѣетъ извѣстную силу, и при столкновеніи ихъ всегда побѣждаетъ сильнѣйшее; автономія же воли требуетъ, чтобы разумное побужденіе было безусловно выше всѣхъ [1]).

Все это—ничто иное какъ ученіе Канта. Но развивая эти опредѣленія, которыя очевидно ведутъ къ чистому законодательству разума, Фрисъ, согласно съ общимъ направленіемъ своей системы, все таки окончательно сводитъ ихъ къ непосредственному чувству, вытекающему изъ сердца. Чувственному влеченію, выражающемуся въ стремленіи къ счастію, онъ

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. III, §§ 173—177.

противополагаетъ другое, чистое влеченіе, которое выражается въ *совѣсти*. Оно имѣетъ характеръ всеобщаго и необходимаго предписанія; имъ налагается на человѣка обязанность. Оба эти влеченія проистекаютъ изъ одного основнаго влеченія, изъ интереса, который разумъ принимаетъ въ самомъ разумѣ. Но первое относится къ воспріимчивости, второе къ самодѣятельности; первымъ опредѣляется содержаніе, вторымъ форма. Чистое влеченіе составляетъ первоначальное, непосредственное опредѣленіе формальнаго единства разума: оно этому единству непосредственно даетъ содержаніе, заключающееся въ идеѣ абсолютнаго достоинства разума или разумнаго лица. Черезъ это получается чисто умозрительное знаніе, помимо всякихъ чувственныхъ опредѣленій, и притомъ знаніе, имѣющее отношеніе къ дѣятельности. Вслѣдствіе этого, разумъ становится практическимъ. Эта данная чистымъ влеченіемъ идея абсолютнаго достоинства дѣлается верховною посылкою, подъ которую подводятся всѣ дѣйствія человѣка. Побужденіе къ дѣйствію можетъ быть двоякое: чувственное и чисто разумное. Формальное требованіе разума состоитъ въ томъ, чтобы разумное побужденіе всегда имѣло перевѣсъ, ибо оно одно имѣетъ характеръ всеобщности и необходимости. Содержаніе же этому требованію даетъ идея абсолютнаго достоинства, принадлежащаго разумному лицу [1]).

Не трудно видѣть, что въ этомъ выводѣ смѣшиваются чисто разумное опредѣленіе и истекающій изъ чувства интересъ: Разумъ приписываетъ абсолютное достоинство разуму въ его всеобщности, не потому что онъ ощущаетъ къ нему интересъ, а потому что онъ видитъ въ немъ явленіе абсолютнаго. Иначе это опредѣленіе не имѣло бы характера всеобщности и необходимости; оно не могло бы быть безусловнымъ предписаніемъ. Фрисъ возстаетъ противъ всѣхъ выводовъ нравственнаго начала изъ ощущеній; онъ отвергаетъ не только теорію счастія, но и систему нравственнаго чувства, ссылаясь на то, что ощущеніе не заключаетъ въ себѣ ничего необходимаго, слѣдовательно, не можетъ быть источникомъ понятія объ обязанности [2]). Но этотъ доводъ обращается и противъ собственнаго его ученія. Влеченіе есть фактъ, который, какъ таковой, не заключаетъ въ себѣ ничего общаго и необходимаго. То, что Фрисъ называетъ чистымъ влеченіемъ, есть не болѣе какъ односторонній фактъ,

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. III, §§ 182—183, 186.

[2]) Тамъ же, § 197.

который приходитъ въ столкновеніе съ другимъ, противоположнымъ влеченіемъ. Фактическая необходимость вовсе не ведетъ къ побѣдѣ перваго надъ послѣднимъ. Напротивъ, человѣку, въ силу начала свободы, приписывается способность выбирать между тѣмъ и другимъ. Нерѣдко въ немъ перевѣшиваетъ чувственное влеченіе. Слѣдовательно, необходимость тутъ чисто теоретическая; разумъ усматриваетъ здѣсь идеальное требованіе. Но дѣйствительный интересъ можетъ съ этимъ не сообразоваться и увлечь человѣка въ другую сторону.

Самъ Фрисъ это признаетъ, когда онъ надъ двумя противоположными влеченіями ставитъ третье, которое должно быть между ними судьею. Это третье влеченіе, которое Фрисъ называетъ собственно человѣческимъ, проистекаетъ изъ интереса, который человѣкъ принимаетъ уже не въ мимолетныхъ явленіяхъ своей жизни и не въ разумѣ вообще, а въ сочетаніи того и другаго, то есть, въ совокупности своей личной жизни или въ опытномъ познаніи жизни разума. Руководящее имъ начало есть стремленіе къ совершенству [1]). Это влеченіе возбуждается рефлексіею, которая, возводя къ сознанію различные интересы, движущіе человѣкомъ, опредѣляетъ значеніе каждаго изъ нихъ. При этомъ сравненіи оказывается, что чувственное влеченіе не можетъ быть руководящимъ началомъ дѣятельности, ибо всѣ вещи, составляющія предметы нашихъ желаній, являются только средствомъ для личнаго удовлетворенія; слѣдовательно, цѣль, во всякомъ случаѣ, заключается въ собственной жизни и дѣятельности лица. Съ другой стороны, влеченіе, проистекающее изъ чистой самодѣятельности, точно также недостаточно: оно руководится идеею, а идеи имѣютъ отрицательный характеръ. Уваженіе къ достоинству лица указываетъ намъ то, чего мы не должны дѣлать, но не даетъ намъ никакихъ положительныхъ правилъ. Положительное приложеніе идей производится только эстетическимъ чувствомъ, проистекающимъ изъ рефлектирующаго разсудка. Къ нему то и примыкаетъ практическое влеченіе къ совершенству. Оно представляетъ намъ идеалъ красоты человѣческой жизни, идеалъ, въ которомъ отвлеченное уваженіе къ закону связывается съ личными стремленіями человѣка высшимъ началомъ любви [2]). Такимъ образомъ, заключаетъ Фрисъ, между двумя противоположными влеченіями, выражающими воспріимчивость и

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. III, §§ 180—181.

[2]) Тамъ же, §§ 187—189.

самодѣятельность разума, „становится еще чисто теоретическое развитіе рефлексіи, которая своимъ способомъ высказываетъ приговоръ основнаго влеченія и, какъ мы видимъ, одна раскрываетъ намъ законъ стоимости вполнѣ“ [1]). Рефлектированное влеченіе не только является „рѣшающимъ судьею“ въ борьбѣ добра и зла, но въ способности опредѣлять стоимость предметовъ, оно „играетъ роль хозяина“ [2]). Если мы вспомнимъ при этомъ, что эстетическое чувство отличается отъ другихъ чувствъ удовольствія именно тѣмъ, что оно чуждо интереса, то на основаніи собственныхъ выводовъ Фриса, мы должны будемъ заключить, что верховное рѣшеніе о достоинствѣ вещей принадлежитъ не инстинктивному влеченію, а теоретическому сужденію разума, хотя и не всегда ясно сознаваемому. Противорѣчіе, лежащее въ основаніи всей практической философіи Фриса, обнаруживается здѣсь вполнѣ.

Послѣдствіемъ этого взгляда является чисто личный характеръ основнаго нравственнаго начала. Инстинктивное влеченіе—всегда личное; только въ чистой мысли разумъ возвышается къ всеобщимъ началамъ. Поэтому, Фрисъ свое чистое влеченіе называетъ влеченіемъ *личности* (Trieb der Persönlichkeit) и полагаетъ абсолютную стоимость разума единственно въ достоинствѣ лица. Хотя онъ говоритъ объ умственномъ мірѣ цѣлей, связывающемъ отдѣльныя особи, но весь его нравственный законъ ограничивается уваженіемъ къ личному достоинству единичнаго человѣка.

Къ этому присоединяется другой существенный недостатокъ, касающійся содержанія нравственнаго закона, недостатокъ, который коренится въ изложенной выше теоріи происхожденія идей. Если познающій разумъ непосредственно опредѣляется чистымъ влеченіемъ, и изъ этого проистекаетъ умозрительное познаніе, какъ говоритъ Фрисъ, то содержаніе этого познанія должно быть положительное. Между тѣмъ Фрисъ, вѣрный своему взгляду, утверждаетъ и тутъ, что достоинство ничто иное какъ безграничная стоимость, то есть, отрицательная идея, вслѣдствіе чего всѣ вытекающія изъ этого начала требованія имѣютъ чисто отрицательный характеръ. Нравственная обязанность, по этой теоріи, состоитъ исключительно въ ненарушеніи достоинства лицъ. Всякое же положительное приложеніе идей относится не къ этикѣ, а къ религіозно-

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. III, § 189, стр. 104.

[2]) Тамъ же, стр. 105.

эстетическому міросозерцанію, составляющему предметъ философскаго ученія о религіи [1]).

Этотъ личный и отрицательный характеръ нравственнаго начала ведетъ къ тому, что нравственность у Фриса сводится къ праву. Нравственный законъ безусловно требуетъ, чтобы мы слѣдовали предписанію обязанности; въ этомъ состоитъ *добродѣтель*. Но когда спрашивается: въ чемъ же заключается это предписаніе? или что̀ составляетъ содержаніе нравственнаго закона? то Фрисъ отвѣчаетъ: законъ права, воспрещающій нарушеніе достоинства лица [2]). Поэтому, вмѣсто идеи *добра*, онъ нерѣдко ставитъ просто идею *права*, сопоставляя ее съ идеями истины и красоты [3]). Если религіозно-эстетическое воззрѣніе выставляетъ, сверхъ того, еще идеалъ душевной красоты, выражающійся преимущественно въ чувствѣ любви, то въ этомъ идеалѣ, по мнѣнію Фриса, нѣтъ ничего обязательнаго; онъ выходитъ изъ предѣловъ собственно нравственнаго закона [4]).

Не смотря однако на такое поглощеніе нравственности правомъ, Фрисъ старается раздѣлить эти двѣ области; но онъ поставленъ при этомъ въ значительное затрудненіе. Онъ указываетъ на то, что нравственность поддерживается внутреннею силою, добродѣтелью, а право внѣшнимъ принужденіемъ; но затѣмъ, онъ самъ же отвергаетъ различіе, основанное на этомъ признакѣ, какъ несущественное, ибо законъ права дѣйствуетъ и помимо принужденія: послѣднимъ обезпечивается только исполненіе [5]). Точно также онъ отвергаетъ и принятое Кантомъ раздѣленіе, основанное на приложеніи закона, съ одной стороны, къ внутреннимъ помысламъ, съ другой стороны, къ внѣшнимъ дѣйствіямъ. Содержаніе закона, говоритъ Фрисъ, въ обоихъ случаяхъ одинаково; внутреннія обязанности, также какъ и внѣшнія, истекаютъ изъ юридическаго закона [6]). Самъ Фрисъ однако, въ другомъ своемъ сочиненіи, въ *Руководствѣ къ практической философіи*, приходитъ къ тому же началу, съ

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. III, § 202, стр. 163—165; § 205, стр. 173—174, 176, 178—179; § 215, стр. 230—231.

[2]) Handbuch der prakt. Philos. I § 24, стр. 77, 171; Philos. Rechtslehre, Vorr. стр. XIX—XX.

[3]) Handb. d. prakt. Phil. I. стр. 296,373.

[4]) Neue Krit. d. Ver. III, стр. 178—179, 186, 190—191,205, 211—212, 230—231; Handb. d. prakt. Phil. I, стр. 80,171,246—247.

[5]) Neue Krit. d. Ver. III, § 207, стр. 185. Hand. d. prakt. Phil. I, стр. 160.

[6]) Neue Krit. d. Ver. III, § 207, стр. 182—184.

тѣмъ только отличіемъ отъ Канта, что онъ всѣ внутреннія обязанности считаетъ вмѣстѣ и внѣшними, не признавая никакихъ другихъ обязанностей, кромѣ юридическихъ [1]). Но рядомъ съ этимъ, и въ означенномъ сочиненіи и въ *Новой критикѣ разума*, различіе между нравственностью и правомъ сводится къ различію междунравственнымъ ученіемъ и политикою: первое прилагаетъ общее ученіе объ обязанностяхъ къ отдѣльному лицу, вторая къ совокупности лицъ. Метафизическое правовѣдѣніе, говоритъ Фрисъ, составляетъ чисто философскую часть политики [2]). Но если не существуетъ иныхъ обязанностей, кромѣ юридическихъ, а юриспруденція сливается съ политикою, то что же остается собственно для нравственности, кромѣ чисто формальнаго предписанія? Да и самое формальное предписаніе, относясь къ взаимнымъ отношеніямъ лицъ, слѣдовательно къ обществу, входитъ въ ученіе о правѣ, какъ основное его начало. Очевидно, что съ этой точки зрѣнія нѣтъ возможности разграничить эти двѣ области.

Съ другой стороны, поглощеніе нравственности правомъ ведетъ къ смѣшенію права съ обязанностью. Фрисъ возстаетъ противъ сдѣланнаго Кантомъ вывода права изъ свободы и вытекающаго отсюда опредѣленія права, какъ дозволенія. По его мнѣнію, понятіе о дозволенномъ совершенно неприложимо въ наукѣ и не даетъ никакихъ точныхъ опредѣленій. Вмѣсто разумной общительности, мы получаемъ здѣсь только законъ мыслимаго разобщенія, ибо каждое лице разсматривается, какъ совершенно независимое отъ другихъ. Истинное понятіе о правѣ, говоритъ Фрисъ, состоитъ въ томъ, что я могу чего либо требовать отъ другаго во имя закона. Вся сила этого требованія заключается въ обязанности, возложенной закономъ на другое лице. Поэтому, всякому праву соотвѣтствуетъ обязанность. Кореннымъ началомъ является здѣсь не разобщеніе, а взаимнодѣйствіе лицъ, взаимнодѣйствіе, которое опредѣляется высшимъ, безусловнымъ предписаніемъ закона [3]). Фрисъ прямо даже производитъ право изъ обязанности; вся этика, по его мнѣнію, ничто иное какъ ученіе объ обязанностяхъ [4]). Но мы видѣли уже, что по его теоріи, обязанности человѣка заключаются единственно въ уваженіи къ

---

[1]) Hand. d. prakt. Phil. I, § 41, стр. 166, 168 прим.

[2]) Neue Krit. d. Ver. III, § 207, стр. 185; Hand. d. prakt. Phil. I § 6 стр. 19.

[3]) Neue Krit. d. Ver. III, § 214, стр. 223—224; Philos. Reschtslehre (1803), стр. 8—9, 23—25.

[4]) Philos. Rechtslehre, стр. 9.

достоинству лица, достоинство же выражается именно въ томъ, что лице является самостоятельною цѣлью и причиною своихъ дѣйствій, независимо отъ кого либо другаго [1]). Слѣдовательно, коренное начало здѣсь все таки вытекающая изъ достоинства свобода, а обязанность является только послѣдствіемъ этого начала. Поэтому, самъ Фрисъ называетъ юридическій законъ закономъ свободы; онъ говоритъ даже, что все юридическое законодательство выводится изъ верховнаго закона свободы [2]). Но не отличая нравственности отъ права, онъ, съ одной стороны, видитъ въ нравственномъ законѣ только юридическое содержаніе, съ другой стороны, онъ самому юридическому закону придаетъ нравственный характеръ.

Вслѣдствіе этого, основнымъ началомъ права Фрисъ считаетъ не свободу, а равенство. Прилагая къ этикѣ общія категоріи субстанціи, причинности и взаимнодѣйствія, онъ выводитъ отсюда троякій законъ. Первый есть законъ личной самостоятельности. Онъ гласитъ, что каждое разумное лице имѣетъ абсолютное достоинство, временнымъ же состояніямъ лица въ природѣ присвоивается относительная стоимость, которая можетъ быть больше или меньше. Второй законъ, основанный на категоріи причинности, есть законъ личной независимости, или внѣшней свободы: каждое разумное лице—само себѣ цѣль; всякая же вещь для него только средство. Наконецъ, третій законъ, основанный на категоріи взаимнодѣйствія, есть законъ правды, или личнаго равенства: каждое разумное лице имѣетъ одинакое съ другими личное достоинство, вслѣдствіе чего оно никогда не можетъ быть употреблено, какъ средство [3]). Если мы сравнимъ эти три законы между собою, то увидимъ, что послѣдній основанъ на первыхъ двухъ. Взаимнодѣйствіе лицъ состоитъ именно во взаимномъ признаніи личнаго достоинства и вытекающей изъ него свободы. Слѣдовательно, по правиламъ логики, равенство вытекаетъ изъ свободы, а не наоборотъ. Между тѣмъ, Фрисъ увѣряетъ, что первые два закона не могутъ быть побужденіями къ дѣятельности, ибо въ этомъ видѣ они неприложимы въ жизни. Приложеніе они находятъ только во взаимныхъ отношеніяхъ разумныхъ существъ, а потому законъ равенства долженъ быть признанъ единственнымъ верховнымъ началомъ пра-

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. III, § 204, стр. 170.

[2]) Phil. Rechtsl. стр. 2, 3, 63, Neue Krit. d. Ver. III, стр. 171.

[3]) Neue Krit. d. Ver. III, § 204, стр. 170, Hand. d. prakt. Phil. I, § 39, стр. 156.

ва [1]). Такой выводъ составляетъ естественный результатъ принятой Фрисомъ точки зрѣнія. Въ дѣйствительности, въ юридической области, по самому ея существу, личное начало является основнымъ. Поэтому здѣсь обязанность составляетъ послѣдствіе права и равенство послѣдствіе свободы. Но такъ какъ Фрисъ возвелъ юридическій законъ на степень безусловнаго нравственнаго предписанія, то у него вышло наоборотъ. Воззрѣніе все таки остается индивидуалистическимъ, ибо равенство, также какъ и свобода, составляетъ требованіе личности; кромѣ чисто отрицательнаго юридическаго закона, тутъ нѣтъ ничего. Но отношенія различныхъ сторонъ и требованій индивидуализма извращены вслѣдствіе превращенія права въ обязанность.

На чистомъ началѣ равенства Фрисъ построилъ свое *Философское ученіе о правѣ* (Philosophische Rechtslehre), которое онъ издалъ еще въ 1803 году, прежде *Новой критики разума*. Юридическій законъ выставляется здѣсь верховнымъ мѣриломъ всякаго законодательства. Но это не болѣе какъ идеалъ, къ которому дѣйствительныя государства приближаются мало по малу. Идеи не прилагаются прямо къ жизни; кромѣ чистыхъ требованій разума, тутъ дѣйствуютъ отношенія естественныхъ силъ. Эти два противоположныхъ начала связываются закономъ развитія, который постепенно видоизмѣняетъ существующія отношенія силъ, приближая ихъ къ идеальнымъ требованіямъ. Поэтому, всѣ дѣйствительно существующія законодательства могутъ считаться только временными (provisorisch). Окончательное же состояніе (peremtorisch) является цѣлью развитія [2]).

Фрисъ въ этихъ положеніяхъ очевидно повторяетъ ученіе Канта; но вслѣдствіе смѣшенія права съ нравственностью, тутъ оказывается противорѣчіе. Если юридическій законъ равенства есть безусловное повелѣніе, вытекающее изъ чистыхъ требованій разума, какъ утверждаетъ Фрисъ [3]), то какъ можетъ онъ оставаться идеаломъ, къ которому слѣдуетъ только постепенно приближаться? Безусловное повелѣніе должно одинаково прилагаться всегда и вездѣ. Таковъ именно характеръ нравственнаго закона, обязательнаго для совѣсти, то есть, для внутренней свободы человѣка. Тутъ нѣтъ временныхъ постановленій, а есть только

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. III, § 206, стр. 180.
[2]) Philos. Rechtsl. стр. 15—16, 27—28.
[3]) Тамъ же, стр. XVI, XVII, 5, 8, 18.

уклоненія, которыя всегда осуждаются, какъ зло. Если мы ту же безусловную точку зрѣнія станемъ прилагать и къ юридическому закону, то мы должны будемъ точно также отвергнуть всякое отъ него отступленіе. Вслѣдствіе этого, самъ Фрисъ признаетъ, что какъ скоро начало равенства относительно меня нарушено, такъ юридическій законъ перестаетъ быть для меня обязательнымъ [1]). Очевидно, что такое правило уничтожаетъ силу всѣхъ положительныхъ законодательствъ, то есть, всего существующаго въ человѣчествѣ права. Въ дѣйствительности, юридическій законъ не имѣетъ этого безусловнаго характера. Опредѣляя внѣшнюю свободу человѣка, его дѣятельность въ физическомъ мірѣ, онъ необходимо соображается съ мѣстными и временными условіями. Фактическія отношенія, дающія содержаніе праву, воздѣйствуютъ и на самую его форму. Наконецъ, личная свобода входитъ, какъ подчиненный элементъ, въ составъ высшаго, органическаго цѣлаго, и вмѣстѣ съ послѣднимъ подлежитъ развитію. Поэтому, идеалъ человѣческаго общежитія составляетъ не чистое осуществленіе началъ права, а сочетаніе этихъ началъ съ другими общественными элементами.

Съ другой стороны однако, право, по теоріи Фриса, совпадаетъ съ нравственностью только въ отрицательномъ ея значеніи. Положительныя нравственныя опредѣленія относятся къ другой области, къ религіозно-эстетическому міросозерцанію, которое не заключаетъ въ себѣ ничего обязательнаго. Поэтому, Фрисъ предостерегаетъ отъ смѣшенія юридическаго идеала съ нравственнымъ идеаломъ, изъ котораго выводятъ всеобщее братство, общеніе имуществъ и т. п. Дружба, связывающая людей, можетъ быть предметомъ только внутренняго чувства, а никакъ не внѣшняго законодательства [2]). Юридическій же законъ развиваетъ исключительно начало равенства, и то въ самыхъ скудныхъ очертаніяхъ, какъ чисто отрицательное мѣрило. Кодекса естественнаго права изъ него вывести невозможно; для опредѣленія положительнаго существа различныхъ юридическихъ отношеній требуется опытное ихъ изученіе. Всякое опредѣленное право, говоритъ Фрисъ, есть положительное право. Отсюда несостоятельность большей части существовавшихъ доселѣ теорій естественнаго закона. Истинная теорія, по мнѣнію Фриса, ограничивается установленіемъ

---

[1]) Philos. Rechtsl. стр. 35.

[2]) Тамъ же, стр. 29—30.

общаго начала равенства и выводомъ необходимыхъ условій для его приложенія [1]).

Эти условія—отчасти физическія, отчасти умственныя. Дѣятельность человѣка направлена на физическій міръ; она состоитъ въ употребленіи вещей. А такъ какъ эта дѣятельность руководится цѣлями, слѣдовательно, простирается на будущее, то употребленіе вещей связано съ исключительнымъ ихъ присвоеніемъ. Черезъ это люди приходятъ въ столкновеніе другъ съ другомъ; отсюда рождаются и юридическія отношенія: надобно опредѣлить, что̀ именно принадлежитъ каждому. Для установленія этихъ отношеній необходимо, чтобы люди могли сообщать другъ другу свои мысли. Это совершается посредствомъ языка, который составляетъ такимъ образомъ первое условіе человѣческаго общенія. Выраженіе воли на счетъ будущаго называется *обѣщаніемъ*, взаимныя же обѣщанія называются *соглашеніемъ*. Слѣдовательно, установленіе юридическихъ отношеній между людьми требуетъ взаимнаго соглашенія на счетъ собственности, на основаніи начала равенства. Отсюда проистекаютъ основные юридическіе законы [2]).

Первый законъ состоитъ въ предписаніи исполнять свои обѣщанія. Фрисъ выводитъ это положеніе изъ того, что всякая ложь противорѣчитъ юридическому закону, какъ нарушающая необходимое условіе разумнаго общенія между людьми [3]). Но очевидно, что это доказательство идетъ слишкомъ далеко. Не всякая ложь составляетъ нарушеніе юридическаго закона, а только та, которая противорѣчитъ юридической обязанности. Смѣшеніе права съ нравственностью ведетъ къ тому, что значеніе права слишкомъ расширяется и теряетъ свои специфическіе признаки.

Второй законъ состоитъ въ томъ, что собственность должна быть распредѣлена между членами общества на основаніи начала равенства. Фрисъ отвергаетъ принятый школою Канта выводъ права собственности изъ односторонняго занятія. По его мнѣнію, личная воля не можетъ быть обязательною для другихъ; нужно взаимнодѣйствіе, то есть, соглашеніе. Соглашеніе же, на основаніи юридическаго закона, не можетъ руководиться инымъ началомъ, кромѣ равенства [4]). Фрисъ не думаетъ однако установлять полное

---

[1]) Philos. Rechtsl. стр. 13—14; Neue Krit. d. Ver. III, стр. 218—220; Politik, стр. 267, 269.

[2]) Philos. Rechtsl. Erst. Th. §§ 4—6.

[3]) Тамъ же, § 7.

[4]) Тамъ же, § 8.

равенство состояній. Это было бы возможно только при распредѣленіи собственности государствомъ; но подобный порядокъ ведетъ къ самому невыносимому деспотизму. Частная собственность необходима, а какъ скоро она признается, такъ неизбѣжно является и различіе между богатствомъ и бѣдностью [1]). Въ дѣйствительности, говоритъ Фрисъ, юридическій законъ, требуя равенства въ распредѣленіи жизненныхъ благъ, имѣетъ въ виду не равенство имущества, а равенство наслажденій, ибо наслажденіе составляетъ цѣль всякой собственности. Наслажденіе же зависитъ отъ потребностей, которыя весьма разнообразны. Всякій руководится тутъ личнымъ вкусомъ. Поэтому, юридическій законъ требуетъ только возможно бо̀льшаго равенства въ удовлетвореніи потребностей и для каждаго, возможно большей свободы жить и наслаждаться, какъ ему угодно. А такъ какъ необходимое условіе для удовлетворенія потребностей заключается въ работѣ, то задача законодательства сводится къ установленію равновѣсія между работою и наслажденіемъ. Каждый долженъ пользоваться плодами своего труда, и въ этомъ отношеніи законъ долженъ оказывать ему защиту. Опредѣленіе же цѣны произведеній предоставляется свободному обороту [2]). Законъ требуетъ только, чтобы всякому была обезпечена низшая степень благосостоянія, которой онъ не можетъ лишиться безъ вины. Для этого необходимы учрежденія для доставленія работы бѣднымъ и оказанія помощи тѣмъ, которые сами не въ состояніи трудиться. Ибо никто, замѣчаетъ Фрисъ, не можетъ быть обязанъ уважать чужую собственность, если при общемъ ея распредѣленіи онъ не получаетъ своей доли или остается въ нуждѣ, когда другіе имѣютъ избытокъ [3]).

Мы видимъ здѣсь то самое положеніе, которое мы встрѣтили уже у Фихте въ первую эпоху его дѣятельности [4]). Также какъ Фрисъ, Фихте выводилъ право изъ взаимнодѣйствія разумныхъ существъ; но послѣдовательно развивая это начало, онъ пришелъ къ замкнутому торговому государству. Фрисъ же, держась чисто индивидуалистической почвы, старается избѣгнуть этихъ послѣдствій, замѣняя равное распредѣленіе благъ защитою труда. Очевидно однако, что этимъ равенство не достигается. Между свободою и равенствомъ оказывается коренное противорѣчіе, а

[1]) Phil. Rechtsl. Drit. Th. стр. 127—128.

[2]) Тамъ же, стр. 121—126; ср. Neue Krit. d. Ver. III, стр. 224—226.

[3]) Phil. Rechtsl. стр. 135.

[4]) См. Ист. Пол. Уч. часть 3-я, стр. 432—433.

вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживается вся недостаточность принятыхъ Фрисомъ началъ для опредѣленія юридическихъ отношеній. Въ сущности, изъ теоріи Фриса слѣдуетъ только, что люди равны между собою въ своемъ нравственномъ достоинствѣ, но отнюдь не слѣдуетъ, чтобы они были равны и въ пользованіи внѣшними благами. Такое расширеніе начала равенства ничѣмъ не оправдывается и противорѣчитъ дѣйствительному существу юридическихъ отношеній. Чтобы исправить проистекающія отсюда несообразности, Фрисъ принужденъ ввести въ свою аргументацію отвергнутое имъ начало свободы. Ясно, что въ распредѣленіи собственности, какъ оно понимается въ этой теоріи, свобода, а не равенство является основнымъ началомъ.

Третій, выводимый Фрисомъ законъ заключается въ требованіи, чтобы всякое общество установляло у себя гражданскій порядокъ, съ общественнымъ закономъ и общественнымъ судомъ. Это требованіе вытекаетъ изъ того, что юридическій законъ исполняется свободными лицами; слѣдовательно, въ приложеніи его къ жизни могутъ выдти столкновенія и нарушенія. Устранить ихъ можно только общественнымъ судомъ, дѣйствующимъ на основаніи общаго закона [1]).

Наконецъ, четвертый законъ и пятый составляютъ только приложенія третьяго. Требуется введеніе гражданскаго кодекса, опредѣляющаго начала собственности и договоровъ, и уголовнаго кодекса, опредѣляющаго наказанія за преступленія, на основаніи начала воздаянія [2]).

Этимъ ограничивается философія права въ собственномъ смыслѣ. Затѣмъ слѣдуетъ политика, которая должна указать средства для осуществленія этихъ началъ. Она заключаетъ въ себѣ общія основанія государственнаго устройства [3]).

Первое условіе для приложенія юридическаго закона состоитъ въ установленіи власти. Дѣйствительная жизнь управляется не отвлеченными идеями, а борьбою естественныхъ силъ. Слѣдовательно, законъ, чтобы дѣйствовать, долженъ самъ быть вооруженъ силою. Здѣсь находитъ свое приложеніе понятіе о принужденіи. Оно относится не къ отвлеченному началу права, а къ приложенію этого начала къ дѣйствительности [4]).

---

[1]) Philos. Rechtsl. Erst. Th. § 9.

[2]) Тамъ же, §§ 10, 11.

[3]) Тамъ же, стр. 19—20, 67—68.

[4]) Тамъ же, Zw. Th. § 12.

Для установленія власти необходимо соединеніе людей въ гражданское общество, то есть, въ союзъ, имѣющій цѣлью охраненіе права. Этимъ гражданское общество отличается отъ всѣхъ другихъ обществъ, преслѣдующихъ иныя цѣли. Поэтому, оно одно составляетъ юридически необходимое общество. Такой союзъ образуетъ нравственное лице и называется государствомъ. Въ чистотѣ своей, государство существуетъ впрочемъ только въ идеѣ; въ дѣйствительности, къ юридической цѣли всегда присоединяются и другія [1]).

Государство должно имѣть опредѣленное устройство. Въ немъ должна быть 1) законодательная воля; 2) судъ, прилагающій законъ къ отдѣльнымъ случаямъ; наконецъ, 3) правительство, облеченное верховною властью, для того чтобы дать дѣйствительную силу закону. Но эти три отрасли власти не составляютъ трехъ различныхъ властей. Вся государственная власть сосредоточивается въ рукахъ правителя, ибо онъ одинъ даетъ силу закону и рѣшеніямъ суда. Еслибы законодательная власть и судебная существовали отдѣльно, то имъ приходилось бы принуждать правительство къ исполненію ихъ рѣшеній; а въ такомъ случаѣ, имъ принадлежала бы верховная власть. Если же различныя власти остаются независимыми другъ отъ друга, и надъ ними нѣтъ высшаго судьи, то между ними нѣтъ и юридическихъ отношеній; все здѣсь основано на ихъ доброй волѣ. Единство государственнаго устройства требуетъ и единства власти, которая поэтому должна сосредоточиваться въ однѣхъ рукахъ [2]).

Кому же принадлежитъ эта власть по праву? Тѣ, которые производятъ государство изъ договора, говоротъ Фригъ, приписываютъ ее народу или его уполномоченнымъ. Но если государство основано на необходимыхъ началахъ, то оно не можетъ возникнуть изъ договора. Договоромъ установляются произвольно составляемыя общества, въ которыхъ цѣли и вступленіе зависятъ отъ доброй воли лицъ. Здѣсь же цѣль предписывается высшимъ закономъ, а вступленіе принудительно; слѣдовательно, о договорѣ не можетъ быть рѣчи. Однако, необходимымъ является только общее требованіе; способы же исполненія зависятъ отъ фактическихъ обстоятельствъ. По естественному закону, преобладающая въ обществѣ сила

---

[1]) Phil. Rechtsl. Zw. Th. § 13.

[2]) Тамъ же, §§ 14, 15.

должна получить власть въ свои руки, и она будетъ вполнѣ правомѣрна, если только она исполняетъ юридическій законъ [1]).

Изъ этого можно видѣть, продолжаетъ Фрисъ, что вопросъ о принадлежности верховной власти въ государствѣ можетъ быть двоякій: кому эта власть присвоивается въ идеѣ, и кому она принадлежитъ въ дѣйствительности? Въ идеѣ, она можетъ принадлежать только разуму. Невозможно приписывать ее народу, на томъ будто бы основаніи, что каждый самъ себѣ судья и никто себѣ зла не желаетъ: здѣсь рѣчь идетъ не объ огражденіи цѣлаго народа отъ насилія, а объ огражденіи отдѣльныхъ лицъ отъ неправды. Большинство народа можетъ управлять также несправедливо, какъ и всякій деспотъ. Слѣдовательно, въ идеѣ мы должны признать неправомѣрною всякую власть, которая нарушаетъ требованія юридическаго закона. Въ дѣйствительности же, верховная власть всегда принадлежитъ преобладающей силѣ въ обществѣ. Но такою преобладающею силою не можетъ быть единое лице, которое само по себѣ безсильно. Правитель держится только тѣмъ, что онъ находитъ опору въ соединенной волѣ общества. Эта соединенная воля не есть простое собраніе единичныхъ воль; она не получается подачею голосовъ и не выражаетъ собою какого бы то ни было большинства. Соединенная воля общества является результатомъ историческаго развитія и взаимнодѣйствія всѣхъ существующихъ въ обществѣ силъ, преданій, привычекъ, господствующаго образа мыслей. Она составляетъ то, что называется *общественнымъ мнѣніемъ*, которое и есть владычествующая сила въ государствѣ. Если правитель долженъ быть облеченъ достаточною властью, чтобы подчинить себѣ всякое отдѣльное лице, то въ свою очередь, онъ долженъ подчинятся общественному мнѣнію, которое можетъ дѣйствовать на него страхомъ или даже принужденіемъ. Но это отношеніе — вовсе не юридическое; общественное мнѣніе составляетъ чисто политическую силу. Законъ права не даетъ намъ никакихъ нормъ для опредѣленія взаимныхъ отношеній правительства и народа, ибо между ними нѣтъ судьи; все здѣсь держится взаимнымъ довѣріемъ. Государственное устройство должно, слѣдовательно, разсматриваться, чисто какъ историческое явленіе, которое обсуждается на основаніи идей, но не опредѣляется юридическими началами. Поэтому и не можетъ быть рѣчи о томъ, какой образъ правленія болѣе правомѣренъ или лучше самъ

---

[1]) Phil. Rechtsl. Zw. Th. § 16.

по себѣ. Ни одинъ изъ нихъ не имѣетъ преимущества передъ другими. Каждый на столько хорошъ, на сколько исполняется законъ права. Формы играютъ здѣсь второстепенную роль; главное заключается въ духѣ, ихъ оживляющемъ, а этотъ духъ зависитъ отъ общественнаго мнѣнія [1]).

Изъ этого можно понять и значеніе революцій. Если отношенія между правительствомъ и народомъ опредѣляются не юридическими началами, а единственно взаимнымъ довѣріемъ, то о правѣ тутъ не можетъ быть рѣчи. Подданные столь же мало имѣютъ право возмущаться, какъ и правительство подавлять возстанія. Вопросъ рѣшается здѣсь силою. При обсужденіи же его, надобно смотрѣть на результатъ. Никто не станетъ осуждать переворотъ, которымъ дурное правительство замѣнилось лучшимъ. А такъ какъ, вообще говоря, всякое общественное движеніе возводитъ исторію на высшую ступень, то почти никогда не приходится сожалѣть объ удачѣ какого бы то ни было возстанія. Даже ужасы Французской революціи возбуждаютъ въ насъ отвращеніе потому только, что они слишкомъ къ намъ близки. „Черезъ пятьдесятъ лѣтъ, говоритъ Фрисъ, спокойный наблюдатель увидитъ во всѣхъ этихъ страшныхъ сценахъ только великолѣпную, но трудную борьбу пробудившагося, но еще сильно тронутаго предшествовавшимъ деспотизмомъ народа“ [2]).

Фрисъ увѣряетъ при этомъ, что подобная теорія нисколько не опасна для правительствъ. Народы всегда болѣе склонны держаться установившихся привычекъ, нежели пускаться въ невѣдомыя предпріятія. Правительства же должны расчитывать не столько на добрую волю подданныхъ, сколько на собственную свою силу, а для поддержанія этой силы у нихъ въ рукахъ всегда есть достаточныя средства. Изобрѣтеніе пушекъ и постоянное войско даютъ имъ возможность легко подавлять всякое возстаніе. Нужно очень плохое управленіе, чтобы возбудить противъ правительства большинство народа. Власти, которая во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ держится гласности, и показываетъ, что она имѣетъ въ виду не собственныя выгоды, а пользу народа, нечего бояться. Она всегда будетъ имѣть за себя общественное мнѣніе [3]).

Таково ученіе Фриса о государственномъ устройствѣ, ученіе, въ которомъ страннымъ образомъ перемѣшиваются революціонныя и противо-

---

[1]) Phil. Rechtsl. Zw. Th. § 17.

[2]) Тамъ же, § 18, стр. 94—96.

[3]) Тамъ же, § 18, стр. 96—97.

революціонныя начала. Коренной его недостатокъ заключается въ той неопредѣленности выводовъ, которою вообще страдаетъ система Фриса, не умѣвшаго сочетать общее съ частнымъ. Какъ въ теоріи познанія, чистыя идеи связываются съ опытомъ только неопредѣленнымъ религіозно-эстетическимъ чувствомъ, такъ и здѣсь, идея права связывается съ дѣйствительностью только неопредѣленнымъ общественнымъ мнѣніемъ. Поэтому, верховная власть приписывается, съ одной стороны, чистому разуму, установляющему безусловный юридическій законъ, съ другой стороны, общественному мнѣнію, которое выражаетъ собою сумму фактическихъ, существующихъ въ обществѣ силъ, но лишено всякаго юридическаго значенія. Правитель же, который по теоріи призванъ осуществить юридическій законъ, остается въ сущности не при чемъ. Въ основныхъ положеніяхъ, государство являлось какъ необходимое требованіе юридическаго закона, а въ результатѣ оказывается, что оно въ самыхъ существенныхъ своихъ отношеніяхъ остается внѣ всякаго юридическаго опредѣленія. Такой выводъ самъ себя опровергаетъ.

Это несоотвѣтствіе между идеальными требованіями и данными опыта является у Фриса и въ ученіи о государственной цѣли. До сихъ поръ, государство представлялось намъ, какъ чисто юридическій союзъ. Но въ третьей части своего *Философскаго ученія о правѣ*, въ *Критикѣ всѣхъ положительныхъ законодательствъ*, Фрисъ къ юридической цѣли государства присоединяетъ и другія, именно, заботу о благосостояніи и о просвѣщеніи народа. Эти три цѣли соотвѣтствуютъ тремъ основнымъ влеченіямъ человѣка, влеченію къ счастью, къ совершенству и къ осуществленію нравственныхъ требованій. Но одна послѣдняя юридически необходима; первыя же двѣ необходимы только физически. Люди, говоритъ Фрисъ, соединяются въ государства не исключительно для обезпеченія собственности, но и вообще для разумной жизни. Общежитіе само для нихъ является цѣлью. Въ особенности, опытъ показываетъ имъ, что при соединеніи силъ многое дѣлается успѣшнѣе, нежели при ихъ раздробленіи [1]).

Очевидно, что такое совокупленіе всѣхъ человѣческихъ цѣлей въ государственномъ организмѣ ведетъ къ совершенно иному понятію о государствѣ, нежели то, которое вытекаетъ изъ чисто юридическихъ требованій; но у Фриса эти различныя цѣли стоятъ рядомъ, безъ всякой вну-

[1]) Philos. Rechtsl. стр. 106—108.

тренней связи. Онъ прямо говоритъ, что только требованія права могутъ быть предметомъ философскаго изслѣдованія; объ остальномъ надобно допросить опытъ [1]). Въ политическомъ отношеніи, всѣ три задачи равно предъявляютъ свои требованія, но соединеніе ихъ слѣдуетъ предоставить мудрости правительства [2]). Практически, Фрисъ приходитъ къ тому заключенію, что относительно благосостоянія и просвѣщенія всего лучше давать гражданамъ полную свободу, ибо каждый устроиваетъ свои собственныя дѣла успѣшнѣе, когда онъ самъ ими завѣдуетъ, нежели когда другіе за него дѣйствуютъ. Поэтому, всѣ положительныя предписанія и запрещенія, а равно и всѣ общественныя учрежденія для содѣйствія благосостоянію и просвѣщенію, должны имѣть значеніе только временныхъ мѣръ. Правительство должно по возможности ограничиваться покровительствомъ частнымъ предпріятіямъ и сохраненіемъ общаго надъ ними надзора. Какъ же скоро народныя силы достаточно возбуждены, такъ всѣ эти законы и учрежденія должны исчезнуть [3]).

Нѣсколько иначе рѣшаетъ Фрисъ этотъ вопросъ въ другомъ сочиненіи, изданномъ послѣ его смерти ученикомъ его Апельтомъ, подъ заглавіемъ: *Политика или философское ученіе о государствѣ* (Politik oder philosophische Staatslehre). Это сочиненіе составляетъ впрочемъ только собраніе писанныхъ въ разныя времена отрывковъ. Цѣльной и послѣдовательной мысли мы тутъ не найдемъ. Фрисъ старался дать своему политическому ученію бо̀льшую полноту, но внутренняя связь не только отъ этого не выигрывала, но напротивъ, еще болѣе слабѣла.

Фактическая сторона государственной жизни развивается здѣсь подробнѣе, нежели въ *Философскомъ ученіи о правѣ*. Въ основаніе полагаются общіе законы психической антропологіи, опредѣляющіе цѣли человѣческой жизни и способы ихъ осуществленія. Сообразно съ тремя основными способностями души, чувствомъ удовольствія, познаніемъ и волею, является у человѣка троякая задача: техническая, состоящая въ покореніи природы въ видахъ благосостоянія, политическая, заключающаяся въ установленіи разумнаго общежитія, и наконецъ, литературная, которая имѣетъ въ виду образованіе духа посредствомъ языка и обмѣна

---

[1]) Neue Krit. d. Ver. III, § 213, стр. 215.

[2]) Philos. Rechtsl. стр. 108.

[3]) Тамъ же, стр. 115.

мыслей. Всѣ эти цѣли даются намъ опытомъ; но кромѣ того, для духовнаго образованія, соотвѣтственно тѣмъ же тремъ способностямъ, полагаются высшія цѣли въ идеяхъ истины, красоты и правды, которыя осуществляются въ наукѣ, въ религіи и въ государствѣ. Эти послѣднія цѣли представляются какъ требованіе, или какъ нравственная необходимость; но для достиженія ихъ фактически необходимо предварительное усвоеніе выгодъ техническихъ, политическихъ и литературныхъ [1]).

Въ этомъ изложеніи мы замѣчаемъ, 1) что въ отличіе отъ прежняго взгляда, наука и религія, наровнѣ съ государствомъ, признаются нравственными требованіями; 2) что государство выводится двумя различными путями, съ одной стороны, какъ осуществленіе идеи правды, съ другой стороны, какъ фактическое выраженіе человѣческаго общежитія. Въ обоихъ случаяхъ однако, политическая задача ставится въ ряду другихъ, а не заключаетъ послѣднихъ въ себѣ. Между тѣмъ Фрисъ, ссылаясь на тотъ же параграфъ, выдаетъ государство за единство всей народной жизни и приписываетъ ему совокупность всѣхъ человѣческихъ цѣлей: оно должно водворить благосостояніе, просвѣщеніе и правду, и кромѣ того, имѣетъ еще двѣ спеціально ему принадлежащія задачи—охраненіе самостоятельности общества и внутренняго порядка [2]). Онъ возстаетъ не только противъ односторонніхъ воззрѣній, приписывающихъ государству исключительно ту или другую цѣль, но и противъ теорій, которыя главною цѣлью государства считаютъ право, а остальное выдаютъ за придатокъ. Этотъ взглядъ, говоритъ Фрисъ, имѣетъ за себя то, что правда составляетъ единственную цѣль, которая предписывается нравственнымъ закономъ; въ ней мы можемъ видѣть философскую идею государственной цѣли, высшую руководящую мысль. Къ этому присоединяется и то, что весь общественный порядокъ опредѣляется правомъ. Но все таки это только форма, которой содержаніе дается извнѣ, и мы должны обратиться къ жизни, чтобы опредѣлить, въ чемъ должно состоять право. Другія цѣли не подчиняются праву, а сопоставляются съ нимъ и часто даже становятся выше [3]). Съ другой стороны однако, Фрисъ прямо признаетъ, что нравственное начало правды должно быть поставлено выше законовъ человѣческаго общежитія, указанныхъ намъ опытомъ [4]). Положи-

[1]) Politik (1848) § 11, стр. 36—39.
[2]) Тамъ же, § 20, стр. 65—66.
[3]) Тамъ же, стр. 68—70.
[4]) Тамъ же, § 49, стр. 218.

тельное право должно служить правдѣ; высшую задачу разумнаго общежитія составляетъ введеніе закона правды въ положительныя законодательства [1]). Во всемъ этомъ очевидно выражается колебаніе между противоположными направленіями, идеальнымъ и реальнымъ, при полномъ неумѣніи ихъ соединить.

Тѣже противорѣчія мы находимъ и въ дальнѣйшемъ приложеніи этихъ началъ. Слѣдуя указаніямъ антропологіи, Фрисъ признаетъ три ступени развитія духа: чувственное возбужденіе, привычку и умъ. Матеріалъ для перваго даютъ намъ природа и естественныя формы общежитія—семейство, народность, расы. Послѣднія же двѣ ступени являются собственно произведеніемъ человѣка: въ привычкѣ выражается безсознательная дѣятельность, въ умѣ сознательная. Главный интересъ развитія заключается въ отношеніи этихъ двухъ началъ. Основной его законъ состоитъ въ борьбѣ самомыслящаго ума, или собственнаго духа (eigner Geist), съ механизмомъ привычекъ. Умъ долженъ овладѣть привычными формами жизни и преобразовать ихъ, развивая; въ немъ одномъ лежитъ сила народной жизни. Но онъ можетъ преобразовать только то, что уже дается ему привычкою. Послѣдняя составляетъ для общества историческую основу; она даетъ прочность учрежденіямъ. Умъ связанъ этимъ матеріаломъ; онъ можетъ измѣнять его только постепенно, а не внезапными переворотами, которые никогда не приводятъ къ добру [2]). Отсюда Фрисъ выводитъ двоякій способъ развитія права: посредствомъ общественнаго соглашенія, выражающагося въ обычаѣ, и посредствомъ издаваемаго правительствомъ закона. Первый есть способъ *республіканскій*, второй—*повелительный или самодержавный* (imperatorisch, autokratisch). Въ первомъ выражается естественное движеніе жизни, во второмъ искусственное ея направленіе посредствомъ власти и разумѣнія [3]).

Если умъ составляетъ высшую ступень развитія, то очевидно, что повелительная форма должна быть господствующею въ государствѣ. Дѣйствительно, Фрисъ говоритъ, что привычка слѣпа и не можетъ дать надежной опоры [4]). Само по себѣ, то, что установляется обычаемъ, не имѣетъ цѣны и служитъ только матеріаломъ для высшихъ цѣлей. Разумное

---

[1]) Politik, § 51, стр. 230, 232.
[2]) Тамъ же, § 12.
[3]) Тамъ же, § 17; § 19, стр. 64.
[4]) Тамъ же, § 60, стр. 273.

сознаніе сохраняетъ все, что въ немъ есть хорошаго [1]), но оно не связывается случайными капризами исторіи, а руководствуется высшими требованіями ума. Естественное движеніе жизни должно подчиняться искуственному ея направленію [2]). Поэтому, Фрисъ не требуетъ уже, какъ прежде, чтобы правительство предоставляло жизнь собственному ея ходу. Напротивъ, онъ полагаетъ основнымъ правиломъ, что правительство, во имя общественныхъ цѣлей, должно вмѣшиваться въ естественное движеніе оборота. Вредна только излишняя и безполезная регламентація: гдѣ привычная дѣятельность сама достигаетъ своихъ цѣлей, тамъ государству нечего вступаться. Но невозможно запретить наукѣ наблюдать за всѣми движеніями народной жизни, изслѣдовать встрѣчающіяся препятствія и недостатки и предлагать улучшенія. И всякій разъ какъ эти улучшенія оказываются приложимыми, въ какой бы то ни было области, руководящее вмѣшательство власти всегда умѣстно. Правители должны только помнить, что они могутъ лишь направлять, а не создавать что либо новое [3]).

Рядомъ съ этимъ возвеличеніемъ правительственной дѣятельности мы встрѣчаемъ однако и воззрѣнія совершенно другаго рода. Выраженіемъ привычнаго теченія жизни является опять *общественное мнѣніе*, которое, когда оно получаетъ значительную силу, становится *общимъ духомъ народа*. Оно изъ разсѣянной жизни отдѣльныхъ единицъ образуетъ духовную личность народа; оно составляетъ *душу* государства [4]). Безъ этого общественнаго духа, всѣ политическія формы ничего не значатъ; онъ одинъ въ состояніи дать и отнять всякую форму. Поэтому, основное различіе образовъ правленія слѣдуетъ полагать въ томъ, какое начало въ нихъ господствуетъ: общественное ли мнѣніе или самовластіе правительства. Живой общественный духъ, говоритъ Фрисъ, составляетъ единственную гарантію самостоятельности и свободы народа, какъ въ отношеніи къ другимъ народамъ, такъ и въ отношеніи къ собственному правительству [5]). Фрисъ буквально повторяетъ здѣсь всю прежнюю свою теорію, по которой общественному мнѣнію принадлежитъ истинная вер-

---

[1]) Politik, § 23, стр. 78.
[2]) Тамъ же, § 19, стр. 64.
[3]) Тамъ же, § 20, стр. 67; § 81, стр. 351.
[4]) Тамъ же, § 15, стр. 55—56; § 75, стр. 328.
[5]) Тамъ же, § 93, стр. 370, 372—373.

ховная власть въ государствѣ [1]). Онъ утверждаетъ даже, что правительственное устройство подчиняется законамъ народнаго устройства, то есть, частной жизни, ибо состояніе правителей есть только одно изъ состояній, которыя образуются въ народѣ вслѣдствіе раздѣленія труда. Сильнѣйшее изъ нихъ, самымъ естественнымъ ходомъ жизни, становится во главѣ государства [2]).

Ясно, что во всемъ этомъ высказываются противорѣчащія начала, не приведенныя къ соглашенію: съ одной стороны идеальныя требованія, съ другой стороны движеніе естественныхъ силъ. Въ прежней теоріи, какъ мы видѣли, эта противоположность выражалась въ противоположеніи чисто юридическихъ началъ опытнымъ; здѣсь же она вводится и въ самое юридическое ученіе. Въ отличіе отъ прежняго своего взгляда, Фрисъ къ философскому ученію о правѣ присоединяетъ *естественное право*, опредѣляющее общія формы положительнаго закона. Первое руководится чистою идеею личности; второе выводитъ естественныя права изъ естественныхъ законовъ человѣческой жизни, на основаніи началъ семейства, господства и наслѣдства [3]). Но тутъ всего яснѣе обнаруживается, что между обоими ученіями нѣтъ ничего общаго. Основное начало философскаго права есть равенство; учрежденія же естественнаго права представляютъ полное отрицаніе равенства. Въ семействѣ установляется власть мужа надъ женою и родителей надъ дѣтьми. Фрисъ объявляетъ себя совершенно довольнымъ существующими юридическими отношеніями между мужемъ и женою. Требованіе эманципаціи и самодѣятельности для женщинъ онъ считаетъ признакомъ грубыхъ нравовъ [4]). Затѣмъ, наслѣдство, которое Фрисъ признаетъ необходимымъ условіемъ общественнаго быта, основаніемъ всего обычнаго порядка народной жизни [5]), ведетъ къ неравенству имущества. Наконецъ, занятія, въ которыхъ всего болѣе выражается личная самодѣятельность, порождаютъ отношенія повелѣвающихъ и повинующихся, господство однихъ и зависимость другихъ [6]), и эти отношенія сохраняются и въ государственномъ устройствѣ. Оказывается, слѣдовательно, что идеальное начало не при-

---

[1]) Politik. § 79, стр. 342—349.
[2]) Тамъ же, § 18, стр. 60—61; § 75, стр. 330.
[3]) Тамъ же, § 60, стр. 272.
[4]) Тамъ же, § 62, стр. 285.
[5]) Тамъ же, § 68, стр. 301.
[6]) Тамъ же, § 69, стр. 302.

ложимо ни къ какимъ человѣческимъ установленіямъ. Доказательство несостоятельности теоріи Фриса предъявляется имъ самимъ.

Эта несостоятельность вытекала, какъ мы видѣли, изъ самой основной точки зрѣнія Фриса. Какъ скоро было отвергнуто чисто умозрительное развитіе мысли, такъ научное опредѣленіе идей становилось невозможнымъ. Стоя на почвѣ, завоеванной Кантомъ, Фрисъ не могъ ограничиваться однимъ опытомъ; онъ эмпирическому знанію противополагаетъ идеальное. Но такъ какъ идеи имѣли у него чисто отрицательный характеръ, то онѣ не могли служить руководящими началами для познанія жизненныхъ явленій. Возможность положительнаго созерцанія идей въ дѣйствительности Фрисъ видѣлъ только въ ускользающемъ отъ всякаго опредѣленія чувствѣ красоты. Такимъ образомъ, вмѣсто гармоническаго сочетанія противоположностей, мы имѣемъ здѣсь только противоположеніе положительныхъ, но частныхъ началъ безусловно-общимъ, но отрицательнымъ. Для возведенія противоположностей къ высшему единству въ системѣ Фриса нѣтъ никакихъ основаній. Опытная психологія и внутреннее самонаблюденіе, которыя составляютъ для него точку отправленія, ихъ не представляютъ. Они даются только отвергнутою имъ діалектикою.

2. ГЕРБАРТЪ.

На гораздо болѣе объективную точку зрѣнія, нежели Фрисъ, становится Гербартъ. Также какъ Фрисъ, онъ отправляется отъ опытныхъ данныхъ и восходитъ отъ частнаго къ общему. Но объясненія опыта онъ ищетъ не въ психологіи, а въ метафизикѣ, которая, по его теоріи, раскрываетъ намъ частныя силы, лежащія въ основаніи видимаго бытія. Если систему Фриса можно характеризовать, какъ идеалистическій сенсуализмъ, то Гербарта можно назвать идеалистическимъ атомистомъ. Какъ философъ, онъ стоитъ выше Фриса. Едва ли онъ не былъ замѣчательнѣйшимъ изъ мыслителей, пытавшихся вывести общее изъ частнаго. Одаренный яснымъ умомъ и тонкимъ критическимъ тактомъ, обладая обширными свѣдѣніями по разнымъ отраслямъ науки, онъ мѣтко указывалъ на недостатки другихъ системъ и съ большимъ остроуміемъ развивалъ собственныя воззрѣнія. При всемъ томъ, совершенная несостоятельность его ученія еще разъ убѣдительнѣйшимъ образомъ доказываетъ невозможность воздвигнуть какое бы то ни было зданіе на подобныхъ основаніяхъ.

Гербартъ еще въ 1808 году изложилъ существенныя черты своей системы въ *Главныхъ пунктахъ метафизики* (Hauptpunckte der Metaphysik), изданныхъ для руководства слушателей. Полное изложеніе его метафизики вышло гораздо позднѣе, въ 1828 году; но оно содержитъ въ себѣ только дальнѣйшую разработку положенныхъ въ прежнемъ сочиненіи началъ. Въ 1808 году появилась и его *Общая практическая философія* (Allgemeine praktische Philosophie), имѣвшая въ послѣдствіи нѣсколько изданій. Здѣсь излагаются главныя основанія нравственности и права. Наконецъ, необходимымъ дополненіемъ къ предъидущимъ сочиненіямъ служитъ *Психологія*, вышедшая въ 1824 и 1825 годахъ.

Исходя отъ вопроса, поставленнаго Кантомъ, на счетъ отношенія умственнаго міра къ дѣйствительному, Гербартъ отвергъ субъективный идеализмъ, какъ неспособный объяснить внѣшнія явленія. Въ самомъ дѣлѣ, между произведеніями внутренней дѣятельности разума и получаемыми извнѣ впечатлѣніями существуетъ глубокое различіе. Надъ умственными дѣйствіями мы властны; явленія же внѣшняго міра, какъ по содержанію, такъ и по формѣ, независимы отъ нашей воли. Мы не можемъ измѣнить не только качествъ, но и связи представляющихся намъ предметовъ. И если явленія, какъ личныя ощущенія, имѣютъ субъективный характеръ, то все же ихъ причина лежитъ внѣ насъ. „На сколько есть явленій, говоритъ Гербартъ, на столько есть указаній на бытіе“ (so viel Schein, so viel Hindeutung auf Seyn): таково основное правило философіи. Задача метафизики заключается, слѣдовательно, въ томъ, чтобы опредѣлить реальное бытіе, отъ котораго зависятъ явленія [1]).

Этимъ бытіемъ не можетъ быть та единая сущность, которую Шеллингъ, вслѣдъ за Спинозою, полагаетъ въ основаніе всѣхъ вещей. Изъ единаго нѣтъ возможности вывести многое, не впадая въ явныя противорѣчія. Производя изъ себя многое, единое перестаетъ быть единымъ; оно становится неравнымъ самому себѣ. Притомъ, многое заключается въ немъ только какъ возможность, изъ которой должна произойти дѣйствительность. Но дѣйствительность не составляетъ одного лишь придатка къ возможности; это—самостоятельная область, законченная въ себѣ и представляющаяся, какъ нѣчто данное. Для опредѣленія реальнаго бытія,

---

[1]) Hauptpuncte d. Metaph. Vorfragen, II: Werke, III, стр. 12—14; Allg. Metaph. § 118; Werke, III, стр. 342—347.

мысль должна поэтому отправляться не отъ возможности, а отъ дѣйствительности, какъ даннаго многообразія сущаго. Опытъ долженъ составлять исходную точку всякаго знанія [1]).

Съ другой стороны однако, нѣтъ возможности останавливаться на опытѣ. Эмпиристы не замѣчаютъ, что опытныя представленія заключаютъ въ себѣ субъективныя и противорѣчащія опредѣленія, которыя необходимо разъяснить и дополнить умственными операціями, чтобы дойти до связныхъ понятій о вещахъ. Въ дѣйствительности, мы видимъ вещи съ разнообразными признаками; спрашивается: какъ согласить тутъ единое и многое, единство вещи съ различіемъ ея свойствъ? Далѣе, опытъ представляетъ намъ измѣняющіеся предметы: спрашивается: какъ возможенъ переходъ чего бы то ни было отъ бытія къ небытію и отъ небытія къ бытію? Наконецъ, всѣ опытныя данныя являются намъ въ формахъ пространства и времени: и тутъ оказываются противорѣчія между непрерывностью и раздѣльностью, противорѣчія, ведущія къ безконечной дѣлимости и къ совершенно неразрѣшимымъ задачамъ [2]).

Тоже самое мы встрѣчаемъ и во внутреннемъ опытѣ. Здѣсь исходною точкою служитъ представленіе о собственномъ нашемъ *я*; но когда мы станемъ разбирать, что́ содержитъ въ себѣ это представленіе, мы увидимъ, что оно состоитъ изъ противорѣчащихъ опредѣленій, которыя обличаютъ полную его несостоятельность. Не говоря о повторяющемся и здѣсь противорѣчіи между единствомъ и множествомъ, тутъ является различіе между субъектомъ и объектомъ, которые заразъ полагаются и тождественными и противоположными другъ другу. Если же, опредѣливши это *я* какъ субъектъ и объектъ вмѣстѣ, мы захотимъ далѣе опредѣлить самыя эти опредѣленія, мы неизбѣжно должны будемъ идти въ безконечность; ибо объектъ ничто иное какъ самъ субъектъ, но этотъ субъектъ, сдѣлавшійся для насъ объектомъ, опять же немыслимъ иначе какъ полагающимъ объектъ, вслѣдствіе чего мы этотъ новый объектъ опять должны будемъ опредѣлить, какъ субъектъ, полагающій объектъ, и т. д. Съ своей стороны, субъектъ, который мы хотимъ опредѣлить, тѣмъ самымъ становится для насъ объектомъ, а потому ему противополагается новый, сознающій его субъектъ и т. д. въ безконечность [3]).

---

[1]) Allg. Metaph. §§ 40—48,71,104,110 (Werke, III).

[2]) Тамъ же, §§ 60—69,168—172 (Werke, III, IV); ср. Einleit. in. d. Philos. §§ 116—131. Werke, I, стр. 173 и слѣд.

[3]) Einl. in d. Phil. стр. 192—193 (Werke, I); ср. Psychol. § 27: Werke, V, стр. 274. и слѣд.

Необходимо, слѣдовательно, прибѣгнуть къ метафизикѣ, чтобы опредѣлить, какого рода бытіе скрывается за даннымъ многообразіемъ явленій. Какимъ же путемъ можно произвести это изслѣдованіе? Противорѣчіе заключается здѣсь въ предполагаемомъ тождествѣ между исключающими другъ друга опредѣленіями, между единымъ и многимъ. Это противорѣчіе разрѣшается только предположеніемъ, что кажущееся единство въ себѣ самомъ не единство, а множество, но не раздѣльное, а *совокупное*, чѣмъ оно отличается отъ чистаго множества. Принявши это начало, мы должны будемъ искать тѣхъ *отношеній* между многимъ, которыя способны объяснить различныя его сочетанія, а вслѣдствіе того и различіе явленій. Въ этомъ состоитъ *метода отношеній* (die Methode der Beziehungen), составляющая главное орудіе метафизики. Посредствомъ нея, данный опытомъ матеріалъ разлагается на простыя, единичныя сущности, изъ сочетанія и раздѣленія которыхъ образуется весь видимый міръ [1]).

Такимъ образомъ, прежде всего надобно найти то неизмѣнное сущее, которое лежитъ въ основаніи явленій. *Сущимъ* мы называемъ то, что полагается само по себѣ, независимо отъ нашей мысли. Бытіе—ничто иное какъ простое или абсолютное положеніе, безъ всякаго отрицанія или отношенія къ другому. Чему же можетъ быть присвоено подобное положеніе? Очевидно, только простой сущности, не заключающей въ себѣ никакого различія или множества, ибо всякое различіе и множество разрѣшаются опять же на простыя положенія. Слѣдовательно, сущимъ мы можемъ назвать единственно *простое качество*, безъ всякаго количественнаго опредѣленія и безъ всякаго отношенія къ чему либо другому. Если качества, при сравненіи ихъ съ другими, представляются намъ съ отрицательными признаками, какъ отличныя другъ отъ друга или противоположныя одно другому, то это сравненіе принадлежитъ лишь связывающему ихъ уму, а не имъ самимъ. Сами по себѣ, они представляютъ лишь простыя, единичныя сущности [2]).

Такое опредѣленіе бытія, по мнѣнію Гербарта, не составляетъ однако возвращенія къ атомистикѣ, которая, какъ бы мы ее ни построили, неспособна объяснить взаимное отношеніе первоначальныхъ единицъ. Матеріалистическая атомистика, внося въ атомы количественное опредѣленіе,

---

[1]) Hauptp. d. Metaph. Vorfrag. I; Allg. Metaph. §§ 184—186.

[2]) Hauptp. d. Metaph. §§ 1—2, Allg. Metaph. §§ 195—210.

никогда не достигаетъ понятія о простой сущности и не можетъ объяснить связи многаго. Качественная же атомистика, каковую представляетъ система Лейбница, сопоставляетъ только единицы, но отрицаетъ всякое между ними взаимнодѣйствіе, вслѣдствіе чего она принуждена прибѣгнуть къ несостоятельной гипотезѣ предуставленной гармоніи. Простое сопоставленіе единичныхъ сущностей не можетъ породить между ними никакого отношенія. Для того, чтобы онѣ дѣйствовали другъ на друга, необходимо, чтобы онѣ дѣйствительно были ***вмѣстѣ***, то есть, чтобы онѣ проникали другъ друга [1]). Но это взаимнодѣйствіе не можетъ касаться самихъ сущностей, которыя вѣчно остаются неизмѣнными; оно является для нихъ только ***случайнымъ***. Это —область ***случайныхъ воззрѣній*** (zufällige Ansichten), то есть, чуждое истинному бытію совпаденіе и распаденіе единичныхъ сущностей [2]).

Въ чемъ же, по этой теоріи, состоятъ взаимныя отношенія этихъ единицъ? Простыя качества могутъ быть, въ большей или меньшей степени и въ разныхъ отношеніяхъ, противоположны другъ другу. При совпаденіи, это противоположеніе становится отрицаніемъ или ***нарушеніемъ*** сущности. Но такъ какъ истиннаго нарушенія сущаго быть не можетъ, то сущность ***сохраняетъ себя*** въ своемъ бытіи. Ряду нарушеній соотвѣтствуетъ рядъ ***самосохраненій***, которыхъ свойство и степень опредѣляются свойствомъ и степенью нарушеній [3]). Этимъ объясняются всѣ явленія какъ физическаго, такъ и умственнаго міра. Матерія ничто иное какъ собраніе простыхъ сущностей, которыхъ связь опредѣляется внутренними отношеніями нарушеній и самосохраненій. Эти сущности соединяются умомъ подъ формою пространства, вслѣдствіе чего является возможность полнаго и неполнаго ихъ совпаденія, слѣдовательно, полнаго и неполнаго нарушенія. Но такъ какъ самосохраненіе, проистекая изъ простой сущности, всегда составляетъ цѣльный актъ, а нарушеніе должно ему соотвѣтствовать, то при отношеніи двухъ единицъ, случайное частное совпаденіе стремится перейти въ полное; наблюдателю же, которому это дѣйствіе представляется подъ формою пространства, оно является въ видѣ ***притяженія***. Наоборотъ, тамъ гдѣ нѣсколько единичныхъ сущностей стремятся проникнуть въ одну, оказывается избытокъ нарушеній противъ самосохраненія, но такъ какъ про-

[1]) Allg. Metaph. §§ 129, 212, 267 298. (Werke, III, IV).
[2]) Тамъ же, §§ 212, 232.
[3]) Тамъ же, §§ 234—236.

слѣднее должно уравновѣшивать первыя, то полное совпаденіе замѣняется частнымъ; съ точки же зрѣнія пространства, частицы какъ будто *отталкиваются*. Изъ равновѣсія этихъ двухъ противоположныхъ стремленій образуется то сцѣпленіе сопоставленныхъ другъ съ другомъ частицъ, которое мы называемъ *матеріею*. Различная противоположность элементовъ порождаетъ между ними различныя отношенія, которыя мы называемъ свойствами матеріи [1]).

Тѣже начала даютъ намъ ключъ и къ пониманію духовнаго міра. Душа ничто иное какъ простая сущность, которая, при столкновеніи съ другими элементами, производитъ различные акты самосохраненія. Эти акты мы называемъ *ощущеніями*. Принадлежа единой сущности, ощущенія находятся другъ къ другу въ различныхъ отношеніяхъ: они, съ одной стороны, оказываютъ другъ другу препятствіе или производятъ другъ на друга давленіе (Hemmung); съ другой стороны, они въ большей или меньшей степени связываются и сливаются другъ съ другомъ. Этимъ объясняются всѣ душевные процессы. Тутъ не нужно прибѣгать къ различію душевныхъ способностей, которое дробитъ на части единую душу, и еще менѣе къ воображаемому *я*, которое представляетъ только нескончаемую цѣпь противорѣчій, ибо единая сущность является здѣсь и субъектомъ и объектомъ, и равною себѣ и неравною, и *я* и *не-я* въ совокупности. Механика духа устраняетъ всѣ эти мечты, доказывая, что наше *я* ничто иное, какъ представленіе общаго *мѣста*, въ которомъ происходятъ различныя ощущенія. Таже механика объясняетъ и свойство нашего знанія. Матеріалъ его, безъ сомнѣнія, субъективный; онъ состоитъ изъ ощущеній, которыя, какъ акты самосохраненія души, не даютъ намъ никакого понятія объ истинной сущности вещей. Но взаимныя отношенія нашихъ ощущеній опредѣляются не самимъ субъектомъ, а дѣйствительными отношеніями его къ внѣшнему міру. Эти отношенія могутъ быть предметомъ истиннаго знанія. Отсюда ясно, что наше знаніе вещей всегда остается чисто формальнымъ. Простыя качества, лежащія въ основаніи явленій, для насъ совершенно недоступны. Разумъ можетъ только опредѣлить возможныя отношенія между этими неизвѣстными единицами; опытъ же служитъ намъ руководствомъ въ познаніи дѣйствительнаго разнообразія этихъ отношеній. Но какъ скоро мы выступаемъ изъ этихъ границъ, мы вовлекаемся въ неразрѣшимыя противорѣчія. Тѣ об-

---

[1]) Allg. Metaph. §§ 267—277 (Werke, IV).

щія начала, на которыхъ думаютъ основать философію, не имѣютъ въ себѣ ничего реальнаго. То, что мы называемъ общимъ—ничто иное какъ сокращенный способъ умственнаго изслѣдованія; само по себѣ, оно значенія не имѣетъ [1]).

Такова въ существенныхъ чертахъ метафизика Гербарта. Несостоятельность ея кидается въ глаза. Исходною точкою служатъ здѣсь опытныя данныя, внѣшняя дѣйствительность, которой одной Гербартъ присваиваетъ названіе *реальнаго бытія* или вообще *сущаго*, въ противоположность мысли или пустому отвлеченію. Но оказывается, что въ опытѣ мы находимъ только чисто субъективныя ощущенія и противорѣчащія другъ другу формы; представляющимся намъ явленіямъ мы не можемъ присвоить названіе *сущаго*. Поэтому, приходится все таки прибѣгнуть къ метафизикѣ, отъ внѣшнихъ явленій возвыситься къ лежащимъ въ основѣ ихъ началамъ, отъ опытныхъ данныхъ къ указаннымъ мыслью опредѣленіямъ. Какимъ же путемъ совершается этотъ процессъ? Путемъ чистаго анализа, разложеніемъ сложныхъ явленій на простые элементы. Такъ какъ единое не можетъ вмѣстѣ быть многимъ, то оно должно быть понято лишь какъ *совмѣстность* (das Zusammen) многаго. Чтобы дойти до истинно сущаго, надобно, слѣдовательно, искать простыхъ единицъ, изъ сложенія и разложенія которыхъ образуется весь дѣйствительный міръ. И на этомъ пути разумъ принужденъ идти до крайнихъ предѣловъ. Отвергается всякое количественное опредѣленіе, которое очевидно ничто иное какъ замаскированное многое; отвергается также всякое отношеніе единичной сущности къ постороннему бытію, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякое отрицательное опредѣленіе, ибо этимъ опять таки вносится различіе въ чисто единое. Затѣмъ, остается одно простое качество, о которомъ однако мы не можемъ имѣть никакого понятія, ибо всѣ извѣстныя намъ качества, каковы звукъ, краска и т. п., представляютъ уже не простыя свойства, а *отношенія*, вслѣдствіе чего самъ Гербартъ видитъ въ нихъ только *символы* настоящихъ качествъ [2]). Такимъ образомъ, мы приходимъ къ понятію о неизвѣстныхъ единицахъ, для которыхъ мы не можемъ придумать никакого другаго опредѣленія, кромѣ чистаго бытія. Спрашивается: что же это такое, какъ не пустое

---

[1]) Allg. Metaph. §§ 320—330 (Werke, IV).

[2]) Тамъ же, § 335.

логическое отвлеченіе, то самое, что̀ отвергалось въ началѣ? Въ стараніи уловить реальное, мысль обрѣла только совершенную пустоту.

Къ такому результату неизбѣжно приводитъ чисто аналитическая логика. Опытъ представляетъ намъ единое и многое въ совокупности, то есть, вещи съ количественными опредѣленіями и разнообразными признаками. Высшая, діалектическая логика, сочетающая синтезъ съ анализомъ, съ своей стороны доказываетъ, что единое не можетъ не быть вмѣстѣ и многимъ, а многое не можетъ не быть единымъ. И въ дѣйствительности и логически, истинно сущее образуется только изъ сочетанія противоположностей. Но какъ скоро мы беремъ лишь одно изъ опредѣленій, откинувъ другое, такъ мы неизбѣжно впадаемъ въ односторонній умственный процессъ, результатомъ котораго является вовсе не сущее, а чистое отрицаніе. Разложивши цѣлый предметъ на составныя части, мы получимъ единицы, которыя опять таки заключаютъ въ себѣ различія. Тоже самое повторится и при новомъ анализѣ. Если же мы, наконецъ, отвергнемъ всякое различіе, то не останется ровно ничего. Простое качество, къ которому прибѣгаетъ Гербартъ, спасается единственно тѣмъ, что оно остается совершенно неизвѣстнымъ; это ничто иное какъ пустое мѣсто. Въ дѣйствительности, также какъ и въ логикѣ, всякое качество непремѣнно заключаетъ въ себѣ отрицаніе другаго, слѣдовательно, и отношеніе къ другому. Качество есть качество, именно потому что оно опредѣленно, слѣдовательно, имѣетъ предѣлъ; предѣлъ же одного есть вмѣстѣ и предѣлъ другаго: тутъ является совпаденіе, а потому и отношеніе двухъ разныхъ элементовъ. Въ сущности, это признаетъ и самъ Гербартъ, когда онъ простымъ качествамъ приписываетъ различнаго рода и степени противоположность къ другимъ, противоположность, которая, не смотря на его увѣреніе, имѣетъ значеніе не для одного сравнивающаго наблюдателя, а присуща самимъ предметамъ, ибо ею опредѣляются ихъ реальныя отношенія. Но откиньте предѣлъ, то есть, отрицаніе и отношеніе къ другому, и что̀ останется отъ качества? Съ отрицаніемъ предѣла очевидно отрицается и самое качество, которое черезъ это превращается въ неопредѣленное бытіе, то есть, въ пустое положеніе безъ всякаго содержанія. Діалектическая логика и здѣсь разбиваетъ односторонность аналитической мысли. Все дѣло въ томъ, что чистое бытіе безъ отрицанія совершенно немыслимо. Только сочетаніемъ положенія съ отрицаніемъ объясняется существованіе въ мірѣ различій,

отношеній и процесса, которые, при единствѣ неподвижнаго и неизмѣннаго бытія, были бы невозможны. Всего менѣе позволительно какому бы то ни было частному бытію приписать абсолютное положеніе, какъ дѣлаетъ Гербартъ. Тутъ есть коренное противорѣчіе, заключающееся въ томъ, что частное, то есть, относительное и условное, признается безотносительнымъ и безусловнымъ. Можно принять частное за точку исхода, но никогда нельзя признать его абсолютнымъ началомъ. Абсолютное положеніе приложимо единственно къ абсолютной сущности.

Затрудненія, порождаемыя чисто аналитическою логикою, не ограничиваются этою безконечною погонкою за началами, которыя ускользаютъ отъ мысли, какъ скоро она старается ихъ уловить; они возникаютъ еще въ большей степени при обратномъ ходѣ, когда приходится изъ началъ выводить явленія. Разложивши элементы, надобно опять ихъ сложить. Но какимъ образомъ произвести это сложеніе, когда точкою исхода было отрицаніе связи? Въ силу чего могутъ простыя, безотносительныя сущности вступать въ отношенія другъ къ другу и произвести что нибудь сложное? Для объясненія этого процесса Гербартъ прибѣгаетъ къ тому, что̀ онъ называетъ *случайными воззрѣніями*, утверждая, что весь этотъ видимый процессъ не касается самихъ сущностей, которыя остаются неподвижными и неизмѣнными. Но *случайное воззрѣніе* ничто иное какъ извѣстный способъ дѣйствія сравнивающаго ума [1]); между тѣмъ, Гербартъ признаетъ, что за явленіемъ скрывается *дѣйствительное событіе* (das wirkliche Geschehen), то есть, дѣйствительное совпаденіе и распаденіе сущностей, которымъ и вызывается сравненіе. Спрашивается: откуда же берутся эти столкновенія, если они не вытекаютъ изъ самихъ сущностей? ибо мы согласились, что кромѣ простыхъ сущностей, въ мірѣ нѣтъ ничего. Сказать, что эти столкновенія *случайны*, ровно ничего не значитъ: надобно показать причину. Въ сущности, слово *случайный* служитъ здѣсь только прикрытіемъ, для того чтобы ввести заднею дверью отвергнутую прежде относительность реальныхъ качествъ. Оказывается, что простыя сущности *противоположны* другъ другу, притомъ въ различныхъ отношеніяхъ и въ разной степени; оказывается далѣе, что одна сущность можетъ произвести *нарушеніе* въ другой, при чемъ послѣдняя противодѣй-

[1]) Allg. Metaph. § 236; ср. Theor. de attract. element. § 12 (Werke IV), стр. 535: modum quendam cogitandi (eine zufällige Ansicht) absque omni reali compositione.

ствуетъ ей въ видѣ *самосохраненія*. Спрашивается: какимъ образомъ все это вяжется съ простотою и безотносительностью качествъ? и какое можетъ быть нарушеніе абсолютнаго, вѣчно самому себѣ равнаго бытія? Если происходящія въ мірѣ перемѣны представляютъ только случайную игру событій, не касающуюся самихъ сущностей, то отъ послѣднихъ не требуется никакихъ особенныхъ актовъ самосохраненія. Наконецъ, самосохраненіе простаго качества можетъ быть лишь такимъ же простымъ актомъ, какъ и самое качество, что̀ мимоходомъ признаетъ и самъ Гербартъ [1]). Между тѣмъ, для объясненія явленій необходимо допустить различіе и даже противоположность, самыхъ актовъ самосохраненія; необходимо, далѣе, допустить *частное* нарушеніе, ибо полное нарушеніе было бы полнымъ отрицаніемъ самой сущности, что̀ немыслимо. Приходится, слѣдовательно, отличить въ простой сущности то, что находится въ противоположеніи, и то, что не находится въ противоположеніи, что̀ можетъ быть отрицаемо и что̀ не можетъ быть отрицаемо [2]). Соотвѣтственно этому, Гербартъ признаетъ и различныя степени самосохраненія, при чемъ онъ говоритъ даже о милліонной части самосохраненія [3])!! Что̀ же это, какъ не признаніе частей и различій въ самихъ сущностяхъ и введеніе заднею дверью изгнанныхъ прежде количественныхъ опредѣленій? Съ своимъ тонкимъ умомъ, Гербартъ не могъ всего этого не замѣтить; но онъ вынужденъ былъ допустить отношенія въ безотносительномъ, какъ онъ самъ говоритъ, *по предписанію явленія* [4]). Нельзя было яснѣе сказать, что явленія не соотвѣтствуютъ принятымъ началамъ.

Еще болѣе количественныхъ опредѣленій приходится вводить при построеніи матеріи. Для объясненія ея, Гербартъ принужденъ признать *частное* совпаденіе элементовъ, хотя онъ тутъ же сознаетъ, что это—совершенно немыслимая гипотеза, ибо между элементами, не имѣющими никакого пространственнаго протяженія и представляющими только геометрическія точки, не можетъ быть частнаго совпаденія. На вопросъ: зачѣмъ же онъ вводитъ такую нелѣпую гипотезу? Гербартъ отвѣчаетъ: „потому что мы не можемъ запретить простымъ сущностямъ образовать изъ себя матерію“ [5]). Казалось бы, напротивъ, что съ при-

[1]) Allg. Metaph. § 277. Werke IV, стр. 223.
[2]) Тамъ же, § 234.
[3]) Тамъ же, § 339, стр. 344.
[4]) Тамъ же, § 234, стр. 137.
[5]) Тамъ же, § 278, стр. 234.

знаніемъ простыхъ, безотносительныхъ сущностей, нѣтъ никакой возможности допустить образованіе матеріи.

Наконецъ, въ области духа, единая, простая сущность производитъ изъ себя разнообразнѣйшіе акты самосохраненія, которые, какъ самостоятельные элементы, вступаютъ въ различныя отношенія другъ къ другу, производятъ другъ на друга давленіе, связываются, раздѣляются, при чемъ сознаніе лежащаго въ основѣ ихъ единства превращается въ пустое мѣсто, гдѣ происходятъ всѣ эти механическія столкновенія. Понятно, что теорія, отправляющаяся отъ частныхъ началъ, старается постигнуть душу, какъ сложный результатъ частныхъ отношеній: это—точка зрѣнія матеріализма. Но непонятно, какимъ образомъ вся эта сложная и чисто внѣшняя механика можетъ быть приписана единой, простой, всегда себѣ равной сущности. Здѣсь, очевидно, конецъ не вяжется съ началомъ, Гербартъ хотѣлъ соединить внутреннее единство души съ разнообразіемъ ея дѣйствій; но отвергнувъ діалектическій законъ сочетанія противоположностей, и усвоивъ себѣ одну аналитическую логику, онъ могъ только сопоставить два противорѣчащихъ другъ другу начала: единство, лишенное различія, и различія, не сводящіяся къ единству.

При такомъ взглядѣ на человѣческую душу, какъ же понимаетъ Гербартъ нравственныя требованія человѣка, съ которыми онъ связываетъ и право и политику?

Мы видѣли, что нравственная отрасль Локковой школы двоякимъ образомъ объясняла нравственный законъ: одни выводили его изъ необходимаго отношенія вещей, другіе сводили его къ непосредственнымъ изреченіямъ нравственнаго чувства. У Гербарта соединяется то и другое. Нравственныя начала, по его воззрѣнію, происходятъ отъ непосредственныхъ сужденій, одобряющихъ или осуждающихъ извѣстныя движенія воли, но это одобреніе или неодобреніе касается не простыхъ элементовъ, которые сами по себѣ не имѣютъ цѣны, а *отношеній* воли. Отвергая вообще существованіе отдѣльныхъ душевныхъ способностей, Гербартъ не признаетъ и отдѣльнаго нравственнаго чувства, но всѣ сужденія этого рода онъ сводитъ къ общему понятію о *нравственномъ вкусѣ*, который онъ, также какъ Гучисонъ и Фрисъ, сопоставляетъ съ эстетикою. Онъ прямо относитъ нравственность къ разряду эстетичес-

кихъ предметовъ [1]). Общій ихъ признакъ состоитъ въ томъ, что они представляютъ не какія либо стремленія или требованія, а просто спокойныя сужденія о *достоинствѣ* предмета. Поэтому, Гербартъ считаетъ совершенно невозможнымъ выводить нравственныя начала изъ тѣхъ или другихъ побужденій воли. Тѣ, которые хотятъ произвести нравственность изъ понятія о какомъ либо благѣ, составляющемъ цѣль для воли, говоритъ онъ, впадаютъ въ логическій кругъ, ибо благо опредѣляется волею, а не наоборотъ. Благомъ называется то, что составляетъ предметъ желанія; слѣдовательно, надобно спросить: чѣмъ опредѣляется доброта самаго желанія? Очевидно, что для опредѣленія доброты воли, мы должны возвыситься надъ волею; иначе мы будемъ вращаться въ кругѣ. Съ другой стороны, тѣ, которые выводятъ нравственность изъ обязанности, должны признать, что воля чѣмъ либо связывается; но чѣмъ именно? Если другою, высшею волею, то оказывается немыслимое раздвоеніе въ самой волѣ, признается воля подчиненная и воля владычествующая, и тогда спрашивается опять: чѣмъ же связана послѣдняя? Очевидно и тутъ, что для опредѣленія достоинства воли, необходимо прибѣгнуть къ спокойному *сужденію*, которое само не имѣетъ характера воли, которое не предписываетъ и не налагаетъ закона, а только одобряетъ или не одобряетъ [2]). Это сужденіе не можетъ быть выведено изъ какихъ либо общихъ началъ и соображеній; оно дается неспосредственно и присуще всякому человѣку. Какъ скоро сопоставляются элементы какого либо нравственнаго отношенія, такъ у всякаго безпристрастнаго зрителя непосредственно является надъ нимъ приговоръ: оно ему *нравится* или *не нравится*. Таково свойство всѣхъ эстетическихъ сужденій [3]).

Однако, для того чтобы эстетическое сужденіе было не мимолетнымъ выраженіемъ личнаго вкуса, а постояннымъ приговоромъ о достоинствѣ предмета, что̀ одно даетъ ему общее значеніе, необходимо очистить его отъ всѣхъ субъективныхъ примѣсей. Эстетическое сужденіе существенно отличается отъ чувствъ удовольствія и неудовольствія, которыя принадлежатъ лицу, а не предмету; оно имѣетъ характеръ не субъективный, а объективный, и тѣмъ вѣрнѣе, чѣмъ менѣе оно сопровождается какимъ

---

[1]) Allg. prakt. Philos. Einleit. I: Vom sittlichen Geschmak. Werke, VIII, стр. 11 и слѣд.

[2]) Allg. prakt. Philos. Einl. Werke, VIII, стр. 5—11.

[3]) Тамъ же, стр. 20,22,25; Lehrbuch zur Einleit. in die Phil. Werke, I. стр. 124,129.

либо возбужденіемъ чувства [1]). Точно также не должно смѣшивать его съ ощущеніями *пріятнаго* и *непріятнаго*, хотя послѣднія близко къ нему подходятъ. И тутъ элементы сужденія до такой степени сливаются съ личнымъ чувствомъ, что раздѣлить ихъ невозможно: пріятенъ собственно не предметъ, а ощущеніе. Въ эстетическихъ же отношеніяхъ, всѣ элементы могутъ быть розняты, вслѣдствіе чего и является возможность произнести объективное сужденіе объ ихъ связи или о *формѣ*, въ которой они представляются [2]). Будучи очищены отъ всякой личной и случайной примѣси, эти сужденія повторяются одинакимъ образомъ, всякій разъ какъ представляются одинакія отношенія. Вслѣдствіе этого, они получаютъ значеніе вѣчнаго авторитета, котораго основаніе заключается въ совершенномъ представленіи вещей. Отсюда возникаютъ постоянные образцы, составляющіе предметъ высшаго одобренія. Съ ними человѣкъ сравниваетъ все остальное; ихъ онъ принимаетъ за руководство въ своей дѣятельности [3]).

Собственно нравственныя сужденія, по мнѣнію Гербарта, отличаются отъ другихъ эстетическихъ сужденій, касающихся искусствъ, тѣмъ, что они относятся не къ внѣшнимъ предметамъ, а къ побужденіямъ собственной нашей воли. Поэтому, при всякомъ неодобрительномъ сужденіи, въ насъ самихъ является чувство внутренняго раздвоенія, и воля естественно стремится стать въ согласіе съ сужденіемъ [4]). Другая особенность нравственныхъ сужденій заключается въ томъ, что элементами тѣхъ отношеній, надъ которыми они произносятся, являются не дѣйствительныя движенія воли, а общія *понятія* объ этихъ движеніяхъ, вслѣдствіе чего эти сужденія получаютъ характеръ общихъ правилъ. Въ искусствѣ, наоборотъ, требуется не отвлеченное отношеніе, а живое представленіе дѣйствительности. А такъ какъ дѣйствительность сама по себѣ многообразна и отрывочна, то искусство не стремится къ совокупленію всѣхъ эстетическихъ элементовъ въ ихъ полнотѣ; оно довольствуется отдѣльными, отрывочными изображеніями, между тѣмъ какъ нравственный вкусъ, напротивъ, удовлетворяется лишь полнотою всѣхъ подлежащихъ его сужденію элементовъ. Онъ сводитъ всѣ возможныя прав-

---

[1]) Lehrb. zur Einl. in die Phil. §§ 84—86.

[2]) Тамъ же, § 82, стр. 125—128; Allg. prakt. Phil. стр. 16—17; ср. Psychol. II § 108, Werke VI, стр. 107 и слѣд.

[3]) Allg. prakt. Phil. Werke, VIII, стр. 21, 27.

[4]) Тамъ же, стр. 23.

ственныя отношенія къ нѣкоторымъ общимъ, образцовымъ понятіямъ, которыя называются *нравственными идеями*, и даетъ полное одобреніе только соединенію всѣхъ этихъ идей въ дѣятельности человѣка [1]). Поэтому, нравственность представляетъ цѣльную систему отношеній, систему, которая не можетъ однако быть выведена изъ одного начала, ибо различныя отношенія имѣютъ каждое свой индивидуальный характеръ, и различныя идеи, восполняясь другъ другомъ, не могутъ быть сведены къ единой, отвлеченной формулѣ [2]).

Таковъ взглядъ Гербарта на нравственныя отношенія. Если мы сравнимъ его съ ученіемъ шотландскихъ философовъ, то не смотря на сходство выводовъ, мы увидимъ между ними существенную разницу. Гербартъ хорошо понималъ, что нравственность невозможно вывести изъ опыта; на этотъ счетъ онъ выражается весьма категорически [3]). Съ другой стороны, онъ также хорошо видѣлъ невозможность вывести постоянный законъ изъ чисто субъективныхъ желаній и ощущеній. Въ нравственныхъ сужденіяхъ требуется отсутствіе всякаго личнаго возбужденія; все субъективное должно быть устранено. Не только личное чувство, но и воля не можетъ быть началомъ нравственности; для опредѣленія доброты воли надобно возвыситься надъ нею. Поэтому, Гербартъ источникомъ нравственнаго закона признаетъ абсолютныя *сужденія*, которыхъ элементами служатъ общія *понятія*. Самый процессъ происходитъ въ *мысли* [4]), и результатомъ его являются *идеи*. Все это указываетъ на присутствіе идеализма. Критика Канта очистила нравственность отъ всякихъ субъективныхъ и опытныхъ началъ, и Гербартъ, своимъ тонкимъ анализомъ, еще болѣе подтверждаетъ этотъ выводъ. Но эти идеалистическія опредѣленія тѣмъ яснѣе обнаруживаютъ внутреннее противорѣчіе всей теоріи. Собственная система Гербарта вела къ отрицанію идеалистическаго происхожденія нравственныхъ требованій. Онъ отвергъ чистое умозрѣніе и проистекающій изъ него категорическій императивъ; опытъ былъ признанъ единственною точкою отправленія разума, котораго вся задача должна заключаться въ выводѣ общаго изъ частнаго. Для самостоятельнаго и безусловнаго значенія идей тутъ не бы-

---

[1]) Lehrb. zur Einl. in die Ph. 3 Cap. Werke I, стр. 147.

[2]) Allg. prakt. Phil. Einl. II. Werke, VIII, стр. 27.

[3]) Lehrb. zur Einleit. in die Philos. Werke, I, стр. 148; Allg. prakt. Phil. стр. 30.

[3]) Allg. prakt. Phil. стр. 20.

ло мѣста, а потому, волею или неволею, приходилось возвратиться къ непосредственному чувству. Не смотря на чисто идеалистическія положенія, не смотря на то, что Гербартъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ прямо приписываетъ нравственныя сужденія разуму [1]) и предостерегаетъ отъ господствующаго у шотландскихъ моралистовъ смѣшенія самихъ практическихъ сужденій съ чувствомъ этихъ сужденій [2]), онъ все таки источникомъ ихъ окончательно признаетъ возбужденіе извѣстнаго ***чувства*** [3]). Но если такъ, то какимъ образомъ возможно уничтожить субъективный ихъ характеръ и придать имъ безусловное, объективное значеніе? Гербартъ не признаетъ, какъ Фрисъ, присущаго человѣку непосредственнаго чувства абсолютнаго. Онъ предполагаетъ только, что за вычетомъ измѣняющихся, субъективныхъ элементовъ, совершенное представленіе одинакихъ отношеній всегда должно возбуждать одинакое чувство въ представляющемъ существѣ [4]). Но это значитъ произвольно признавать, что чувствительность всѣхъ представляющихъ существъ въ основаніи своемъ одинакова, положеніе, которое не находитъ оправданія ни въ теоріи, ни въ опытѣ. Отчего же и говорятъ, что о вкусахъ спорить нельзя, если не потому что вкусы у людей бываютъ разные? Во всякомъ случаѣ, кромѣ субъективнаго возбужденія тутъ нѣтъ ничего, ибо что̀ такое чувство, какъ не субъективное возбужденіе? А оно-то, по теоріи Гербарта, должно быть устранено. Ясно, что идя этимъ путемъ, мы изъ субъективной сферы не выдемъ, а потому постоянно будемъ вращаться въ кругѣ. Чтобы придти къ какимъ либо объективнымъ началамъ, необходимо возвыситься надъ непосредственнымъ вкусомъ и признать общія, разумныя основанія для одобрительныхъ или неодобрительныхъ сужденій.

Совершенно невѣрно и сопоставленіе нравственности съ эстетикою. Въ искусствѣ, по признанію самого Гербарта, эстетическое чувство изрекаетъ свои приговоры не надъ отвлеченными понятіями, а надъ изображеніями живой дѣйствительности въ конкретной формѣ, въ звукахъ, въ краскахъ, въ образахъ, носящихъ въ себѣ полноту жизни и часто ускользающихъ отъ всякаго опредѣленія. Произведеніе искусства, построенное на нравственныхъ сентенціяхъ, можетъ быть весьма почтенно, но въ

---

[1]) Allg. prakt. Phil. стр. 101.

[2]) Тамъ же, стр. 211.

[3]) Psychol. 2 Th. § 105, стр. 94—97 (Werke VI).

[4]) Allg. prakt. Phil. стр. 27.

художественномъ отношеніи оно никуда не годится: явный признакъ глубокаго различія между обоими началами. Очевидно, что если одинъ и тотъ же предметъ въ одномъ отношеніи нравится, а въ другомъ не нравится, то источникъ одобренія и неодобренія въ обоихъ случаяхъ долженъ быть разный. Стараясь втѣснить нравственность въ кругъ эстетическихъ представленій, Гербартъ постоянно впадаетъ въ противорѣчіе съ собою. Съ одной стороны, онъ утверждаетъ, что всякое эстетическое, а потому и нравственное сужденіе имѣетъ чисто *единичный* характеръ, ибо таковое только заключаетъ въ себѣ всю полноту, необходимую для совершеннаго представленія предмета; общія же понятія, будучи чистыми отвлеченіями, представляютъ одни обломки, не имѣющіе никакой цѣны. На этомъ основаніи, онъ считаетъ невозможнымъ отдѣльныя нравственныя сужденія возвести къ болѣе общимъ началамъ [1]). Съ другой стороны, онъ признаетъ, что нравственныя сужденія относятся не къ *дѣйствительной* волѣ, а лишь къ отвлеченному *образу* воли; элементами ихъ являются *понятія*, которыхъ чистыя отношенія, отрѣшенныя отъ всего дѣйствительнаго и случайнаго, даютъ намъ практическія *идеи* [2]). Такимъ образомъ, нравственность, въ противоположность эстетикѣ, строится на общихъ началахъ, съ которыми должна сообразоваться дѣйствительность; но такъ какъ для подобныхъ началъ нѣтъ основаній въ системѣ Гербарта, то они остаются какъ бы висящими на воздухѣ: за представляющимъ существомъ, неизвѣстно почему, признается способность произносить абсолютные приговоры и надъ самимъ собою, и надъ другими и надъ всякаго рода предметами.

Но спрашивается далѣе: всѣ ли эти сужденія имѣютъ одинакое значеніе? Если всѣ они представляютъ единичныя выраженія непосредственнаго чувства, если каждое изъ нихъ абсолютно въ своей сферѣ, то всѣ они должны имѣть одинакое значеніе, и тогда все, что нравится, имѣетъ одинакое достоинство. Или мы станемъ различать то, что̀ нравится болѣе и что̀ нравится менѣе, что̀ нравится однимъ способомъ и что̀ нравится другимъ? Но гдѣ мѣрило для подобнаго сравненія? Чѣмъ опредѣляется относительная сила и достоинство внутренняго чувства, выражающагося въ сужденіи? Намъ не нравится, что человѣкъ укралъ или убилъ другаго; намъ не нравится и то, что онъ написалъ плохое

---

[1]) Allg. prakt. Phil. Einl. стр. 26, 27.

[2]) Тамъ же, стр. 10, 11, 29—30.

стихотвореніе; наконецъ, намъ не нравится и простая неловкость. Все это—сужденія самостоятельныя, объективныя, постоянныя; слѣдуетъ ли изъ этого, что ими одинаково опредѣляется достоинство человѣка? Этого не признаетъ и Гербартъ [1]). Но въ такомъ случаѣ, нельзя считать эти приговоры абсолютными; надобно опредѣлить относительную цѣну самихъ приговоровъ, воздвигнуть надъ ними новаго судью, какимъ не можетъ уже быть непосредственное чувство, ибо этотъ новый судья долженъ опредѣлить значеніе и достоинство самаго чувства.

Затрудненіе увеличивается, если мы взглянемъ на то психологическое объясненіе, которое даетъ Гербартъ эстетическимъ приговорамъ. По его теоріи, вся душевная механика объясняется совпаденіемъ или несовпаденіемъ различныхъ рядовъ представленій. Совпадая, ряды производятъ въ насъ чувство согласія или удовлетворенія, которое и выражается въ абсолютномъ приговорѣ: *нравится*. Напротивъ, несовпаденіе вызываетъ чувство неудовлетворенія, которое выражается въ сужденіи: *не нравится*. Между тѣмъ, какъ замѣчаетъ самъ Гербартъ, эти чувства возбуждаются въ насъ не только нравственными и художественными отношеніями, но и простыми занятіями, напримѣръ, танцами подъ музыку или играми, которыхъ вся занимательность основана на совпаденіи различныхъ рядовъ представленій. „Этимъ я не хочу сказать, продолжаетъ онъ, что все эстетическое есть только игра, какъ многіе, повидимому, воображаютъ. Слово *игра* выражаетъ лишь отсутствіе серіозной, постоянной, необходимой цѣли. Но эстетическая природа даже самой игры не заключается въ этомъ отрицаніи; она чисто положительнаго свойства, и совмѣстна точно также съ самою глубокою, строгою и священною серіозностью, какъ и съ тѣмъ устраненіемъ заботъ, на которое художникъ расчитываетъ у своихъ слушателей“ [2]). Но если такъ, то относительное достоинство игры и строгаго долга, а потому и лицъ, преданныхъ тому или другому, опредѣляется высшею, разумною цѣлью, а отнюдь не приговорами эстетическаго чувства, для котораго легкомысленная игра имѣетъ одинакое значеніе съ исполненіемъ священнѣйшей обязанности. Яснѣе нельзя было сказать, что нравственные вопросы отнюдь не эстетическаго свойства, и что не въ этой области слѣдуетъ искать основаній для опредѣленія человѣческаго достоинства.

---

[1]) Lehrb. zur Einl. in d. Phil. Werke I, стр. 142.

[2]) Psychol. 2 Th. Werke, VI, стр. 89.

Это обнаруживается еще болѣе при столкновеніи приговоровъ вкуса съ другими представленіями. Проводя свою теорію, Гербартъ ставитъ въ этомъ отношеніи чисто эстетическія требованія и нравственныя на одну доску. „Эстетика, говоритъ онъ, обрекаетъ своихъ учениковъ на такую же борьбу, какъ и нравственность. Всякій разъ какъ неодобреніе приходитъ въ столкновеніе съ какимъ либо желаніемъ или влеченіемъ, послѣднее должно быть ограничено, ибо абсолютное сужденіе, по своей природѣ, не можетъ сдѣлать уступки. Разница состоитъ лишь въ томъ, что искусство можетъ сказать плохому поэту, что онъ не долженъ писать стиховъ, тогда какъ дурному человѣку нельзя сказать, что онъ не долженъ хотѣть [1])“. Отчего же нельзя? очевидно, оттого, что одно для человѣка существенно, а другое случайно. Но именно поэтому и значеніе проступковъ совершенно разное: плохой поэтъ можетъ писать сколько ему угодно дурныхъ стиховъ, не теряя своего человѣческаго достоинства, тогда какъ безнравственный поступокъ роняетъ достоинство человѣка. А отсюда, наконецъ, и коренное различіе требованій: въ одномъ случаѣ есть обязанность, въ другомъ ея нѣтъ.

Вообще, столь существенное для нравственности начало обязанности плохо клеится съ системою Гербарта. Смѣшеніе понятій приводитъ его въ этомъ отношеніи къ весьма колеблющимся взглядамъ. Съ одной стороны, онъ говоритъ, что нравственное сужденіе не можетъ имѣть характера повелѣнія, ибо повелѣваетъ одна воля. Для того чтобы сужденіе превратилось въ повелѣніе, надобно, чтобы новая воля рѣшилась ему слѣдовать [2]). Съ другой стороны, онъ признаетъ, что эстетическая критика, если она не разрушается противорѣчіемъ, принимаетъ повелительную форму: человѣкъ *долженъ* ей слѣдовать, какъ скоро она отправляется отъ достаточныхъ основаній [3]). Логическіе выводы изъ практическихъ правилъ онъ называетъ *мотивами*, выражающими рѣшеніе [4]) Онъ говоритъ о *предписаніяхъ* идей [5]). Въ сущности, по системѣ Гербарта, нѣтъ причины, почему бы нравственное сужденіе не явилось, какъ требованіе воли. Между разумомъ и волею онъ не полагаетъ существеннаго различія: воля ничто иное какъ представленіе, стремящееся

---

[1]) Allg. prakt. Phil. Einl. стр. 21.

[2]) Тамъ же, стр. 11.

[3]) Lerhb. zur. Einl. in d. Phil. § 88, стр. 135.

[4]) Allg. prakt. Phil. стр. 114.

[5]) Тамъ же, стр. 75.

побороть другое. Слѣдовательно, нравственное сужденіе, какъ скоро оно приходитъ въ столкновеніе съ противорѣчащимъ ему влеченіемъ, непремѣнно становится стремленіемъ воли. Но непонятно, почему подобное стремленіе должно имѣть преимущество передъ тѣмъ, съ которымъ оно вступаетъ въ борьбу. Сужденіе нравственнаго вкуса, говоритъ Гербартъ, абсолютно и неизмѣнно; оно не можетъ сдѣлать уступки; слѣдовательно, должно уступить противоположное ему влеченіе [1]). Между тѣмъ, въ дѣйствительности, нравственное сужденіе вовсе не оказывается непреложнымъ; нерѣдко оно побѣждается влеченіемъ. Вся механика души, по воззрѣнію Гербарта, состоитъ въ борьбѣ и сочетаніи разнородныхъ представленій, при чемъ одолѣваетъ сильнѣйшее. Побѣжденному нравственному вкусу можетъ не нравиться его пораженіе; но точно также не нравится человѣку побѣжденіе преобладающей наклонности. Если онъ уступаетъ страсти, значитъ, это нравится ему болѣе, нежели исполненіе нравственнаго правила. Въ силу психологическаго закона, сильнѣйшее представленіе всегда имѣетъ перевѣсъ, а другаго закона для него нѣтъ. Ибо никто, конечно, не остановится передъ мыслью, что это можетъ не понравиться воображаемому безпристрастному и безличному зрителю: такое соображеніе никогда не можетъ сдѣлаться мотивомъ человѣческой дѣятельности. *Обязанности*, во всякомъ случаѣ, тутъ нѣтъ никакой. Поэтому, когда Гербартъ выставляетъ нравственныя идеи абсолютными и неизмѣнными руководителями человѣческой жизни, то подобный выводъ не только не находитъ основанія въ его системѣ, но противорѣчитъ всей его механикѣ духа. Какъ скоро мы отправляемся отъ отношенія частныхъ силъ, такъ мы послѣдовательно должны отвергнуть нравственный законъ, который одной изъ этихъ силъ присвоиваетъ абсолютное значеніе. Чтобы объяснить этотъ законъ, необходимо перейти въ высшую область и понять разумъ, какъ самостоятельный источникъ идей. Съ однимъ вкусомъ тутъ ничего не сдѣлаешь.

Несостоятельность практическаго ученія Гербарта открывается еще яснѣе изъ разбора отдѣльныхъ нравственныхъ идей. Каждая изъ нихъ, какъ мы видѣли, составляетъ самостоятельное выраженіе нравственнаго вкуса. Поэтому, всѣ, онѣ стоятъ рядомъ, безъ всякой внутренней связи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и безъ всякаго внутренняго различія. Гербартъ безусловно отвергаетъ противоположеніе права нравственности.

---

[1]) Allg. prakt. Phil. стр. 21.

Право, какъ и всѣ другія нравственныя идеи, выражаетъ собою не болѣе какъ извѣстное сужденіе вкуса объ извѣстныхъ отношеніяхъ воли. Цѣлый же рядъ идей образуется совокупностью отношеній воли, какъ внутреннихъ, такъ и внѣшнихъ. Посмотримъ, какъ онѣ опредѣляются.

Первая идея касается чисто внутреннихъ отношеній; это—идея *внутренней свободы*. Не признавая такъ называемой трансцендентальной свободы воли, которая, по его мнѣнію, противорѣчитъ механикѣ духа, Гербартъ совершенно произвольно даетъ это названіе согласію дѣйствій съ сужденіемъ. Такое согласіе нравится. Поэтому, воля должна слѣдовать приговору нравственнаго вкуса [1]). Но спрашивается: дѣйствительно ли нравится *всякое* согласіе дѣйствій съ сужденіемъ? Очевидно, нѣтъ: надобно, чтобы сужденіе было правильно. Въ противномъ случаѣ, намъ болѣе нравится противорѣчіе. Какъ замѣчаетъ самъ Гербартъ въ одномъ мѣстѣ, про человѣка иногда говорятъ, что онъ лучше своихъ правилъ [2]). Слѣдовательно, доброта отношенія зависитъ не отъ согласія двухъ элементовъ, изъ которыхъ каждый, отдѣльно взятый, не имѣетъ цѣны, какъ утверждаетъ Гербартъ, а единственно отъ доброты одного изъ нихъ, именно, сужденія. Воля должна сообразоваться съ сужденіемъ только тогда, когда оно правильно. Послѣдовательно проводя свою мысль, Гербартъ принужденъ буквально признать, что даже нравственное воззрѣніе въ своей совокупности само по себѣ не имѣетъ цѣны, ибо оно составляетъ только одинъ изъ элементовъ внутренней свободы, а одобреніе дается единственно отношенію обоихъ [3]). Но въ такомъ случаѣ, зачѣмъ слѣдовать этому воззрѣнію? И если идеи, составляющія его сущность, сами по себѣ цѣны не имѣютъ, то это относится и къ самой идеѣ внутренней свободы. И она, вмѣстѣ съ другими, ничто иное какъ нравственное сужденіе, которое, будучи опять таки лишь однимъ изъ элементовъ отношенія, вызываетъ надъ собою новое сужденіе, и т. д. въ безконечность. Противорѣчій тутъ не оберешься.

Еще менѣе удачно развитіе второй идеи, которую Гербартъ называетъ *совершенствомъ*. Онъ выводитъ ее изъ сравненія различныхъ стремленій воли. Въ сущности, тутъ объективнаго отношенія нѣтъ: различныя хотѣнія не связываются внутренно, а только сопоставляются въ

---

[1]) Allg. prakt. Phil. I B. I Cap. стр. 33—36.

[2]) Тамъ же, стр. 258.

[3]) Тамъ же, стр. 34, 109.

представленіи зрителя, который рѣшаетъ, какое изъ нихъ ему болѣе нравится. Чѣмъ же опредѣляется это сужденіе? Казалось бы, что доброта или совершенство воли зависитъ прежде всего отъ тѣхъ цѣлей, которыя она себѣ полагаетъ. Мы называемъ доброю ту волю, которая стремится къ добру. Но Гербартъ утверждаетъ, что предметъ хотѣнія долженъ быть устраненъ изъ сужденія, ибо иначе мы будемъ судить не о самой волѣ, а объ ея предметѣ. Что же остается за тѣмъ? Пустыя стремленія, которыя могутъ быть сравнены только относительно бо̀льшаго или меньшаго ихъ напряженія. Къ этому Гербартъ и сводитъ понятіе о совершенствѣ: при сравненіи сильнѣйшаго стремленія съ слабѣйшимъ, говоритъ онъ, намъ нравится сильнѣйшее [1]). Недостаточность этого опредѣленія кидается въ глаза. Это все равно, что еслибы мы совершенство картины стали полагать въ величинѣ полотна и яркости красокъ. Въ дѣйствительности, сила стремленій отнюдь не нравится намъ безусловно. Въ женщинѣ, напримѣръ, мы нерѣдко предпочитаемъ слабость, которую считаемъ признакомъ женственности. Сила дикой страсти иногда поражаетъ насъ, но она способна возбудить и отвращеніе. Эстетическому вкусу сила нравится, только когда она проявляется въ изящной формѣ. Само же по себѣ, количество не имѣетъ ни эстетическаго, ни еще менѣе нравственнаго значенія. Самъ Гербартъ, въ ближайшемъ опредѣленіи совершенства, принужденъ уклониться отъ чисто количественнаго признака: „въ отдѣльныхъ стремленіяхъ, говоритъ онъ, намъ нравится энергія, въ ихъ суммѣ разнообразіе, въ системѣ согласное дѣйствіе“ [2]). Но разнообразіе составляетъ уже качественное опредѣленіе, а согласное дѣйствіе невозможно при одинакой силѣ всѣхъ стремленій. Справедливо, что стремленія „взятыя вмѣстѣ должны наполнять сферу понятій, на которыя они указываютъ“; но эти понятія суть именно тѣ цѣли, которыя ими достигаются, и которыми опредѣляется требованіе бо̀льшаго или меньшаго ихъ напряженія. Сильное стремленіе къ ничтожной цѣли есть безобразіе. Еслибы, какъ утверждаетъ Гербартъ, совершенство человѣка должно было состоять въ томъ, чтобы поднять всѣ стремленія до уровня сильнѣйшаго, то изъ этого произошелъ бы только нравственный уродъ. Однимъ словомъ, отвлеченно количественный признакъ не даетъ никакого понятія о совершенствѣ. Во

---

[1]) Allg. prakt. Phil. 1 B. 2 Cap. стр. 37—40.

[2]) Тамъ же, стр. 38.

всякомъ случаѣ, онъ не можетъ быть поставленъ въ ряду нравственныхъ идей. Это было признано даже самими послѣдователями Гербарта. Гартенштейнъ прямо говоритъ, что величина можетъ быть только коэффиціентомъ при другихъ идеяхъ, а никакъ не самостоятельнымъ началомъ. Это мы увидимъ еще далѣе.

Третье мѣсто занимаетъ идея *доброжелательства* (Wohlwollen). Гербартъ и ее причисляетъ къ внутреннимъ отношеніямъ воли, устраняя доброжелательныя дѣйствія, которыя, по его мнѣнію, имѣютъ цѣну, только какъ послѣдствія внутренняго расположенія. Доброжелательство ничто иное, какъ *представленіе* чужой воли съ чувствомъ расположенія. Оно отличается однако отъ простаго сочувствія, которое выражаетъ лишь преходящее повтореніе чужаго состоянія, а не отношеніе воль, а потому нравственнаго значенія не имѣетъ. Наконецъ, доброжелательство независимо и отъ достоинства чужой воли, ибо сами по себѣ, элементы отношенія не имѣютъ цѣны; одобряется только ихъ связь. Доброжелательство нравится, недоброжелательство не нравится [1]).

Изъ предъидущаго мы знаемъ уже, что мы не должны разыскивать основаній подобнаго приговора. Утверждается, какъ абсолютный фактъ, что отвлеченное представленіе доброжелательства нравится, независимо отъ достоинства чужой воли, а потому эта идея должна сдѣлаться руководительницею человѣческой жизни. Но если такъ, то расположеніе къ животнымъ должно имѣть совершенно одинакую цѣну съ расположеніемъ къ человѣку; а между тѣмъ, мы животныхъ убиваемъ и ѣдимъ, не считая это нарушеніемъ требованій доброжелательства, тогда какъ людоѣдство возбуждаетъ всеобщее отвращеніе. Ясно, что доброжелательство имѣетъ различную цѣну, смотря по достоинству предмета, на который оно обращено. Кромѣ того, доброжелательство, какъ выражаетъ самое слово, есть желаніе удовлетворенія чужой воли; это признаетъ и Гербартъ [2]). Но намъ точно также нравится и представленіе объ удовлетвореніи собственной нашей воли; почему же мы самолюбіе не возводимъ на степень нравственной идеи? И когда мы въ мысли представляемъ себѣ такое отношеніе двухъ воль, при которомъ является необходимость либо удовлетворить свою на счетъ чужой, либо чужую на счетъ своей, то къ чему

---

[1]) Allg. prakt. Phil. I B. стр. 39.

[2]) Тамъ же, 3 Cap. стр. 41—45.

[3]) Lehrb. Zur Einl. in die Phil. § 92. Werke I, стр. 139.

побуждаетъ насъ нравственный вкусъ? что̀ намъ болѣе понравится? На это, съ точки зрѣнія вкуса, очевидно, нѣтъ возможности дать положительный отвѣтъ, ибо одному понравится одно, другому другое, смотря по тому, къ чему влечетъ его личное чувство. Поэтому, Гербартъ и не пытается рѣшить этотъ вопросъ; онъ говоритъ только, что столкновенія различныхъ приговоровъ нравственнаго вкуса должны предупреждаться *ученіемъ о нравственномъ благоразуміи* (die sittliche Klugheitslehre) [1]). Но благоразуміе, какъ извѣстно, дѣйствуетъ по расчету, то есть, менѣе всего руководится самоотверженіемъ. Доброжелательство тутъ часто останется въ накладѣ. Наконецъ, если мы вспомнимъ основанія метафизическаго ученія Гербарта, то увидимъ, что доброжелательство совершенно съ ними несовмѣстно. Отношенія различныхъ единичныхъ существъ приводятся у него къ *нарушеніямъ* и *самосохраненіямъ*. Всякое представленіе есть актъ *самосохраненія*, отрицающій происходящее отъ другаго нарушеніе. Слѣдовательно, я не могу представить себѣ чужую волю иначе, какъ нарушающею мою собственную, и самое мое представленіе, какъ актъ самосохраненія, въ существѣ своемъ ничто иное, какъ стремленіе оттолкнуть отъ себя этотъ чуждый элементъ. А изъ этого очевидно слѣдуетъ, что представленіе чужой воли непремѣнно сопровождается нерасположеніемъ. Поэтому, когда Гербартъ утверждаетъ, что доброжелательство нравится, то онъ этимъ самымъ признаетъ нравственный фактъ, который кореннымъ образомъ противорѣчитъ основнымъ началамъ его системы. Въ ученіи объ обществѣ мы увидимъ еще болѣе поразительныя уклоненія отъ принятыхъ основаній.

Затѣмъ Гербартъ, считая область внутреннихъ отношеній воли исчерпанною, переходитъ къ отношеніямъ внѣшнимъ. И здѣсь, забывая теорію нарушеній и самосохраненій, онъ начинаетъ съ того, что приписываетъ человѣку стремленіе изобразить себя или распространиться въ окружающемъ его чувственномъ мірѣ (Darstellungstrieb). Но такъ какъ чувственная сфера — общая всѣмъ, то можетъ случиться, что двѣ воли хотятъ присвоить себѣ одинъ и тотъ же предметъ. Изъ этого возникаютъ столкновенія и споры; каждая сторона отрицаетъ стремленіе другой. Нравственный вкусъ не одобряетъ такого отношенія: *споръ не нравится*. Отсюда необходимость предупреждать столкновенія. Это совершается посредствомъ уступокъ и соглашеній. Уговоръ можетъ быть

[1]) Allg. prakt. Phil. Einl. стр. 28.

разный: одинъ изъ спорящихъ можетъ уступить вещь другому, или оба могутъ ее подѣлить между собою. Во всякомъ случаѣ, тутъ установляется извѣстное правило, которое становится закономъ для обоихъ. Это правило есть *право*, которое, слѣдовательно, ничто иное какъ соглашеніе воль для предупрежденія спора. Когда соглашеніе состоялось, нарушитель права является уже зачинщикомъ, а потому, дѣйствіе его подвергается нравственному осужденію, между тѣмъ какъ прежде уговора онъ не былъ связанъ ничѣмъ. Такимъ образомъ, идея права имѣетъ характеръ чисто отрицательный и формальный; она вытекаетъ изъ неодобренія спора. Содержаніе же ея опредѣляется произвольнымъ соглашеніемъ. Изъ этого ясно, что естественнаго права вовсе нѣтъ: существуетъ только положительное право. Нѣтъ и правъ на вещи: право есть отношеніе лицъ. Наконецъ, невѣрно и присвоеніе праву принудительнаго характера. Принужденіе вытекаетъ изъ другихъ началъ; право же получаетъ свою силу отъ неодобренія спора нравственнымъ вкусомъ [1]).

Такова юридическая теорія Гербарта. Трудно сказать, что̀ въ ней перевѣшиваетъ, недостаточность основаній или непримѣнимость выводовъ. Невозможно выставлять, въ видѣ абсолютнаго правила, что *всякій* споръ не нравится. Ученая полемика, политическія пренія, состязательный процессъ представляютъ примѣры споровъ необходимыхъ для выясненія истины и нерѣдко привлекательныхъ. Даже физическая борьба, при извѣстныхъ условіяхъ, нравится, какъ участвующимъ, такъ и зрителямъ, потому что въ ней проявляется сила, ловкость, отвага. Въ художественныхъ произведеніяхъ, изображеніе спора составляетъ предметъ эстетическаго наслажденія; достаточно вспомнить о героическихъ поэмахъ и трагедіяхъ. Все дѣло въ томъ, о *какомъ* спорѣ идетъ рѣчь. Далѣе, изъ того что споръ не нравится, все еще не вытекаетъ никакого юридическаго начала; на этомъ основаніи ничего нельзя построить. Юридическимъ можно назвать только тотъ споръ, въ которомъ происходитъ столкновеніе *правъ*. *Этотъ* споръ долженъ, по возможности, быть рѣшенъ не физическою силою, а приговоромъ, ибо иначе можетъ произойти нарушеніе права. Но очевидно, что тутъ споръ предполагаетъ уже существованіе права, а не служитъ ему основаніемъ. Выводить право изъ неодобренія спора значитъ принимать внѣшнее послѣдствіе за начало, придавая ему притомъ такую всеобщность, которая лишаетъ его всякаго опредѣленнаго значенія.

[1]) Allg. prakt. Phil. 1 B. 4 Cap. стр. 45—53.

Ясно, что изъ подобной посылки нельзя сдѣлать сколько нибудь примѣнимыхъ выводовъ. Если принять буквально, что споръ, каковъ бы онъ ни былъ, не нравится, а потому долженъ быть предупрежденъ, то слѣдуетъ запретить, какъ нарушенія права, всякую задорную полемику, судебныя и политическія пренія и такъ далѣе, чего, конечно, Гербартъ не имѣетъ въ виду. Затѣмъ спрашивается: какъ же предупредить или рѣшить споръ? на основаніи какихъ началъ? Изреченіе нравственнаго вкуса, что споръ не нравится, не заключаетъ въ себѣ на этотъ счетъ никакихъ указаній. Все предоставляется здѣсь полнѣйшему произволу. Надобно, чтобы состоялось какое нибудь соглашеніе, а какое именно, это зависитъ чисто отъ воли сторонъ или отъ взаимной ихъ силы. Гербартъ послѣдовательно признаетъ одно лишь положительное право, отвергая право естественное. Онъ идетъ въ этомъ отношеніи такъ далеко, что прежде установленія соглашенія, онъ не признаетъ за человѣкомъ даже права на собственное тѣло. Послѣднее, подобно всякой другой вещи, можетъ быть предметомъ чужаго присвоенія. Однако, онъ тутъ же замѣчаетъ, что естественная потребность не дозволяетъ намъ отдавать свои члены во власть другаго. Эта потребность указываетъ намъ, что̀ именно должно сдѣлаться правомъ, для того чтобы могло установиться постоянное согласіе воль [1]). Но если такъ, то кромѣ общаго начала предупрежденія спора, мы должны принять въ соображеніе и кое-что другое, именно, тѣ существенныя требованія, которыя вытекаютъ изъ человѣческой свободы, и которыя составляютъ истинное основаніе права. Иначе мы должны будемъ сказать, что всякое положительное право одинаково хорошо. Разрѣшится ли столкновеніе справедливымъ раздѣломъ, или слабый изъ страха уступитъ сильному пріобрѣтенную трудомъ кроху, нравственное одобреніе должно одинаково послѣдовать. Въ обоихъ случаяхъ споръ рѣшенъ, и въ послѣднемъ есть даже болѣе надежды на прочность соглашенія, ибо со стороны слабаго труднѣе ожидать возобновленія пререканій. Въ сущности, для рѣшенія и предупрежденія спора нѣтъ даже необходимости въ соглашеніи; побѣда сильнаго достигаетъ той же цѣли, и съ гораздо бо̀льшимъ успѣхомъ. По теоріи Гербарта, рабство отвергается единственно на томъ основаніи, что право, идущее наперекоръ естественному закону, всегда подаетъ поводъ къ спору и возбуждаетъ опасенія безпокойнаго будущаго [2]). Но въ дѣйствительности, рабство

[1]) Allg. prakt. Phil. I B. 6 Cap. стр. 71.

[2]) Тамъ же, стр. 72.

гораздо покойнѣе свободы; въ немъ несравненно менѣе поводовъ къ столкновеніямъ, нежели въ свободныхъ отношеніяхъ независимыхъ лицъ. Поэтому Гоббесъ былъ совершенно правъ, когда онъ во имя всеобщей безопасности требовалъ, чтобы всѣ сдали свою волю въ руки одного лица. Идя послѣдовательнымъ путемъ, изъ начала предупрежденія спора ничего нельзя вывести, кромѣ всеобщаго рабства. О правѣ тутъ не можетъ быть рѣчи.

Наконецъ, послѣднее мѣсто въ ряду нравственныхъ идей занимаетъ *справедливость* (Billigkeit). Отличіе ея отъ права, по опредѣленію Гербарта, заключается въ томъ, что право возникаетъ изъ *ненамѣреннаго* столкновенія воль, справедливость же изъ *намѣреннаго* дѣйствія одной воли на другую,—отличіе, мимоходомъ сказать, совершенно произвольное и вовсе не отвѣчающее существу этихъ понятій. Начало справедливости Гербартъ полагаетъ въ томъ, что всякое намѣренное дѣйствіе требуетъ *воздаянія*; поэтому, слѣдующія за дѣйствіями награды и наказанія считаются *заслуженными*. Въ чемъ же заключается основаніе подобнаго требованія? Почему дѣйствіе безъ воздаянія не нравится, а съ воздаяніемъ нравится? Сослаться на непосредственное чувство въ этомъ случаѣ нѣтъ возможности, ибо тутъ является сложное отношеніе, въ которомъ надобно рознять отдѣльные элементы, чтобы показать ихъ взаимную связь. Гербартъ такъ и дѣлаетъ; но при этомъ онъ впадаетъ въ такія искусственныя и противорѣчивыя объясненія, которыя ярко обличаютъ всю несостоятельность его взгляда. Прежде всего, говоритъ онъ, необходимо отвлечься отъ всѣхъ побочныхъ обстоятельствъ, какъ то, отъ внутренняго расположенія лицъ, отъ проявляющейся въ дѣйствіи силы: надобно разсматривать дѣйствіе, чисто какъ дѣйствіе. Въ такомъ видѣ, оно является *нарушеніемъ* предшествующаго состоянія. *Какъ нарушеніе, дѣйствіе не нравится*, и чѣмъ больше нарушеніе, тѣмъ менѣе оно нравится. Между тѣмъ, неодобряющее сужденіе не есть сила; оно не можетъ остановить дѣйствія. Но когда дѣйствіе уже совершено, остается понятіе о томъ, что оно должно бы быть отрицаемо. Это понятіе и порождаетъ требованіе обратнаго дѣйствія, идущаго онъ получателя къ совершителю, дѣйствія одинакаго съ первымъ качества и напряженія, но съ противоположнымъ направленіемъ и потому превращающаго первое въ ничто. Это и есть *воздаяніе* [1]).

---

[1]) Allg. prakt. Phil. I B. 5 Cap. стр. 53—60.

Не трудно видѣть несостоятельность этого объясненія. Изъ него прямо слѣдуетъ, что благодѣяніе не нравится, какъ нарушающее предшествующее состояніе нужды, и чѣмъ больше совершенное добро, тѣмъ болѣе оно подвергается осужденію. Все значеніе благодарности и награды заключается такимъ образомъ въ уничтоженіи оказаннаго добра. Съ другой стороны, при такомъ воззрѣніи, месть должна быть послѣдовательно возведена на степень нравственной обязанности, а такъ какъ отрицающее дѣйствіе должно идти въ обратномъ направленіи, отъ получателя къ дѣятелю, то личная месть становится единственною приличною формою воздаянія. Между тѣмъ, Гербартъ не рѣшается на подобные выводы. Изложивши свое ученіе о воздаяніи, онъ тутъ же замѣчаетъ, что вовсе нѣтъ нужды, чтобы самъ получатель давалъ толчекъ обратному дѣйствію, лишь бы оно возвратилось къ дѣятелю. Справедливость, говоритъ онъ, удовлетворена, если Богъ награждаетъ добрыхъ, или Евмениды наказываютъ злыхъ; то есть, не требуется ни обратное направленіе дѣйствія, ни уничтоженіе происшедшаго нарушенія [1]). Исключеніе дѣлается только для благодарности, которая непремѣнно должна исходить отъ получателя [2]). Мало того: Гербартъ утверждаетъ даже, что благодѣтель обязанъ смотрѣть на свое дѣло, какъ на достаточное вознагражденіе, ибо иначе оказанное благодѣяніе можетъ повести къ непріятнымъ отношеніямъ между нимъ и облагодѣтельствованнымъ; послѣдній же, съ своей стороны, не долженъ оскорблять доброжелательства отплатою, которая убиваетъ благодѣяніе [3]). Что касается до возмездія за совершенное зло, то и здѣсь Гербартъ признаетъ, что намѣренное произведеніе новаго зла, въ отплату за прежнее, отнюдь не должно быть цѣлью для человѣка, ибо это—признакъ зложелательства. Поэтому, наказаніе никогда не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія; оно является только средствомъ для другихъ цѣлей [4]). Оказывается, слѣдовательно, что идея справедливости не приложима ни къ добрымъ, ни къ дурнымъ дѣламъ. О противорѣчивости всѣхъ этихъ положеній нечего распространяться; она ясна сама собою.

Посмотримъ теперь, какимъ образомъ Гербартъ прилагаетъ свою систему практическихъ идей къ ученію объ обществѣ. И тутъ забывается

---

[1]) Allg. prakt. Phil. I. B. 5 Cap. стр. 58.

[2]) Тамъ же, 6 Cap. стр. 61.

[3]) Тамъ же, стр. 83.

[4]) Тамъ же, стр. 84—85.

теорія нарушеній и самосохраненій. Въ противорѣчіе съ принятыми имъ метафизическими началами, Гербартъ, при самомъ установленіи понятія объ обществѣ, требуетъ для него полнѣйшаго единства. Чтобы связать людей въ общественномъ союзѣ, говоритъ онъ, недостаточно обмѣна, основаннаго на взаимности потребностей и услугъ, ибо при этомъ каждый преслѣдуетъ свою личную цѣль и смотритъ на другаго, какъ на средство. Недостаточно и того болѣе тѣснаго сближенія, которое образуется вслѣдствіе того, что человѣкъ, для избѣжанія духовной пустоты, стремится къ сообществу съ другими. Истиннаго общенія нѣтъ, пока каждый ищетъ чего нибудь *своего*; оно установляется лишь тамъ, гдѣ всѣми управляетъ единая мысль, и всѣ воли сливаются въ одну, такъ что никто не выдѣляетъ своей частной воли изъ общей [1]).

Такое объединеніе совершается не вдругъ, а постепенно, по мѣрѣ развитія въ обществѣ практическихъ идей. Оно начинается съ внѣшнихъ отношеній и мало по малу переходитъ къ внутреннимъ. Поэтому, движеніе идей происходитъ здѣсь въ обратномъ порядкѣ противъ изложеннаго выше. Точкою отправленія служатъ чисто внѣшнія отношенія права; изъ нихъ образуется *юридическое общество* (Rechtsgesellschaft). Затѣмъ, изъ идеи справедливости возникаетъ *система воздаянія* (Lohnsystem), изъ идеи доброжелательства *система управленія* (Verwaltungsystem), изъ идеи совершенства *система культуры* (Cultursystem); наконецъ, идея внутренней свободы, завершая весь процессъ, дѣлаетъ изъ устроеннаго такимъ образомъ союза *одушевленное общество* (beseelte Gesellschaft). Разсмотримъ каждую изъ этихъ сферъ.

Юридическое общество Гербартъ ограничиваетъ распредѣленіемъ собственности, хотя начало предупрежденія спора далеко этимъ не исчерпывается. Согласно съ общими основаніями своей теоріи, онъ производитъ установленіе собственности изъ договора; но здѣсь этотъ договоръ получаетъ особенный характеръ. Между тѣмъ какъ по идеѣ, соглашеніе должно состоять единственно въ предоставленіи спорнаго предмета одной изъ сторонъ, тутъ эти отрицательныя уступки превращаются въ совокупное *распоряженіе* общества, которое *распредѣляетъ* вещи между своими членами. Вслѣдствіе этого, нарушитель договора оскорбляетъ не только обиженнаго, но и всѣхъ другихъ [2]). Далѣе, для то-

[1]) Allg. prakt. Phil. 2 B. 5 Cap. стр. 127—128.

[2]) Тамъ же, 1 B. 8 Cap. стр. 78—83.

го чтобы это распредѣленіе имуществъ не подавало повода къ дальнѣйшимъ пререканіямъ, присвоеніе установляется полное; вещи дѣлаются собственностью лицъ. При этомъ однако допускаются изъятія, въ видѣ права пользованія, правъ на чужую вещь и т. д. [1]), изъятія, которыя, въ сущности, противорѣчатъ требованіямъ права, ибо они опять таки подаютъ поводы къ спорамъ. При всемъ томъ, юридическое начало, будучи чисто формальнымъ и отрицательнымъ, оставляетъ неопредѣленными тѣ основанія, на которыхъ происходитъ раздѣлъ [2]). Если строго держаться этого правила, то слабые, очевидно, останутся въ накладѣ. Но Гербартъ вводитъ сюда соображенія совершенно инаго рода, которыя существенно видоизмѣняютъ эти отношенія. Не смотря на то что юридическое общество, по его теоріи, зиждется исключительно на началахъ права, онъ подчиняетъ его вмѣстѣ съ тѣмъ и требованіямъ другихъ идей, которыя, вслѣдствіе того, оказываютъ вліяніе и на распредѣленіе собственности. Такимъ образомъ, предоставленіе вещи другому должно разсматриваться какъ намѣренное дѣйствіе, которое, въ силу идеи справедливости, требуетъ воздаянія. А такъ какъ здѣсь уступка одинакова со стороны всѣхъ, то отсюда проистекаетъ начало всеобщаго равенства въ распредѣленіи жизненныхъ благъ. Что̀ право оставляло неопредѣленнымъ, то опредѣляется справедливостью [3]). Но и на этомъ дѣло не останавливается. Справедливость, въ свою очередь, должна подчиниться высшей идеѣ доброжелательства, которое стремится къ удовлетворенію всѣхъ нуждъ, а потому требуетъ, чтобы раздѣлъ совершался сообразно съ потребностями каждаго [4]). Такое начало послѣдовательно ведетъ къ коммунизму; но Гербартъ не идетъ такъ далеко. Онъ говоритъ только, что полнаго осуществленія идей можно ожидать лишь отъ всеобщаго прилива доброжелательства, а пока этого нѣтъ, надобно довольствоваться справедливостью, за недостаткомъ же справедливости, слѣдуетъ держаться существующаго права [5]). Такимъ образомъ, собственность является выраженіемъ совершенно разнородныхъ и противорѣчащихъ другъ другу началъ.

Еще бо́льшая солидарность между членами общества водворяется въ системѣ воздаянія. Какъ мы уже видѣли выше, по теоріи Гербарта, ни-

---

[1]) All. prakt. Phil. 1 B. 8 Cap. стр. 78—79.

[2]) Тамъ же, стр. 81.

[3]) Тамъ же, 9 Cap. стр. 89—90. 9.

[4]) Тамъ же, 10 Cap. стр. 93.

[5]) Тамъ же, стр. 95.

какое отдѣльное лице не можетъ взять на себя проистекающихъ изъ этой идеи обязанностей, чтобы съ одной стороны, при воздаянія за добро, не оскорбить благодѣтеля отплатою, а съ другой стороны, при воздаяніи за зло, самому не заразиться зложелательствомъ. Между тѣмъ, всѣ понимаютъ необходимость воздаянія; поэтому, заключаетъ Гербартъ, эта забота ложится на всѣхъ [1]). Такое начало очевидно ведетъ къ полнѣйшему смѣшенію частной сферы съ общественною: на общество возлагается обязанность вознаграждать за всѣ частныя благодѣянія. Но Гербартъ и тутъ не рѣшается сдѣлать подобный выводъ; онъ даже совершенно обходитъ этотъ вопросъ, а распространяется единственно о затрудненіяхъ, возникающихъ изъ потребности наказанія. Съ одной стороны, опасеніе зложелательства запрещаетъ смотрѣть на наказаніе, какъ на самостоятельную цѣль; оно можетъ быть лишь орудіемъ другихъ идей. Съ другой стороны, въ дѣйствительности приходится наказывать не только намѣренныя нарушенія чужаго права, но и просто опасныя дѣйствія, запрещенныя закономъ, хотя въ нихъ и не заключается намѣренія нанести другому вредъ. Наконецъ, самое наказаніе, вторгаясь въ юридическую сферу лица, составляетъ извѣстное нарушеніе права, а потому можетъ быть поводомъ къ спору. Для избѣжанія послѣдняго затрудненія, необходимо, по мнѣнію Гербарта, чтобы всѣ предварительно согласились не смотрѣть на наказаніе, какъ на поводъ къ столкновеніямъ. Общій выводъ состоитъ въ томъ, что наказаніе всегда умѣстно, какъ скоро оно требуется общимъ благомъ, и можно предполагать, что всѣ согласились не видѣть въ немъ повода къ спору [2]),—начало очевидно столь широкое, что подъ него легко подвести все, что угодно. Менѣе всего тутъ можетъ быть рѣчи о справедливости.

Еще выше стоитъ система управленія. Лежащая въ основаніи ея идея доброжелательства ограничивается, какъ мы видѣли, внутреннимъ расположеніемъ воли; но тутъ она неожиданно превращается въ учрежденія, имѣющія въ виду удовлетвореніе, по возможности, всѣхъ потребностей. А такъ какъ здѣсь приходится имѣть дѣло съ природою вещей, съ естественными условіями, и притомъ въ виду будущаго, то отсюда возникаетъ необходимость общаго управленія. По самому своему характеру, эта система должна соображаться съ существующими обстоя-

---

[1]) Allg. prakt. Phil. I B. 9 Cap. стр. 83.

[2]) Тамъ же, 9 Cap. стр. 84—87.

тельствами; общее начало, которымъ она руководится, состоитъ въ распредѣленіи пріобрѣтенныхъ благъ сообразно съ потребностями лицъ. При этомъ она неизбѣжно приходитъ въ столкновеніе, какъ съ правомъ, такъ и съ справедливостью. Но право, эластическое по своему существу, должно подчиняться требованіямъ общаго блага. Что же касается до справедливости, то и тутъ нѣтъ основанія предполагать, что взаимное доброжелательство не въ состояніи побудить людей предпочесть общую выгоду частной и пожертвовать требованіями равенства удовлетворенію чужихъ потребностей. Такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ въ идеѣ, устраняются поводы къ столкновеніямъ [1]). Гербартъ ограничивается этими общими началами, которыя, послѣдовательно проведенныя, ведутъ, какъ уже замѣчено выше, къ коммунизму. Нравственное движеніе сердца превращается здѣсь въ общественную дѣятельность, удовлетворяющую однихъ на счетъ другихъ, безъ всякаго притомъ различія между частною сферою и общественною.

Наконецъ, еще въ большей степени сліяніе лицъ происходитъ въ системѣ культуры, имѣющей въ виду развитіе силъ и способностей человѣка. Изъ идеи личнаго совершенства вытекало требованіе энергіи и многосторонности личныхъ стремленій. Здѣсь тотъ же самый взглядъ переносится на общество; не такъ какъ общественныя силы составляются изъ сліянія частныхъ, то требуется такая группировка послѣднихъ, которая способствовала бы этому соединенію. Отсюда возникаетъ общій порядокъ, который однако не только не соотвѣтствуетъ началу личнаго совершенства, но напротивъ, идетъ съ нимъ прямо въ разрѣзъ. Между тѣмъ какъ послѣднее ведетъ къ равномѣрному развитію всѣхъ силъ въ отдѣльномъ лицѣ, здѣсь, наоборотъ, необходимо, чтобы каждый членъ общества представлялъ собою преобладающее развитіе какой либо одной способности, при чемъ всѣ лица съ однородными стремленіями должны быть связаны такъ, чтобы они выражали собою одну силу или одну сторону общественнаго быта. Потребность такой группировки Гербартъ выводитъ изъ того, что наблюдающій взоръ можетъ удовлетвориться лишь созерцаніемъ общества, какъ цѣльнаго представленія; поэтому, на членовъ общества возлагается задача соединиться такъ, чтобы они представляли собою одно цѣлое. Лице должно исчезать здѣсь передъ массою,

---

[1]) Allg. prakt. Phil. I B. 10 Cap. стр. 90—95.

ибо всякая личная сила, какъ бы она ни была совершенна, кажется зрителю ничтожною въ сравненіи съ силою общественною [1]).

Таково объясненіе, которое даетъ Гербартъ раздѣленію занятій въ обществѣ, объясненіе, можно сказать, болѣе чѣмъ невѣрное. Въ дѣйствительномъ обществѣ, никогда никому не приходило въ голову группироваться извѣстнымъ образомъ для удовольствія наблюдателя. Раздѣленіе занятій установляется вслѣдствіе практическихъ нуждъ и цѣлей, а отнюдь не въ силу эстетическихъ требованій. Ложныя послѣдствія, проистекающія изъ смѣшенія эстетическихъ, нравственныхъ и политическихъ началъ, проявляются здѣсь вполнѣ.

Устроенный такимъ образомъ союзъ людей движется единымъ духомъ, котораго никто не признаетъ лично своимъ, но котораго однако никто не считаетъ себѣ чуждымъ. Гербартъ не рѣшается назвать это связующее начало душою; но онъ говоритъ, что общій духъ *можетъ* представляться *какъ бы* единою душою, живущею во всѣхъ. Это нѣчто большее, нежели одинакій образъ мыслей: чтобы двигать обществомъ, какъ единымъ цѣлымъ, говоритъ Гербартъ, этотъ духъ долженъ стоять выше отдѣльныхъ личностей. Поэтому, источника его не слѣдуетъ искать въ желаніяхъ и стремленіяхъ воли, исходящихъ всегда отъ личнаго возбужденія. Корень его лежитъ тамъ, гдѣ является только пустой образъ воли, именно, въ глазѣ, созерцающемъ явленіе и вмѣстѣ обсуждающемъ его достоинство, то есть, *въ разумѣ вообще*, который одинъ и тотъ же во всѣхъ внутренно свободныхъ существахъ. Результатъ же сужденій разума выражается въ идеяхъ; поэтому, однѣ идеи могутъ одушевлять общество. Притомъ всѣ идеи въ совокупности, ибо взятыя въ отдѣльности, онѣ многое оставляютъ мертвымъ. Общеніе права, совокупно съ системою воздаянія, должны представлять внѣшній очеркъ порядка, который затѣмъ опредѣляется до мельчайшихъ подробностей заботою объ управленіи и о культурѣ. Тогда только въ союзѣ является душа, живущая совершенною жизнью; тогда въ обществѣ водворяется цѣльное міросозерцаніе, которымъ опредѣляется и общественная совѣсть. Общая же покорность нравственнымъ сужденіямъ, осуществляя идею внутренней свободы, одинакой для всѣхъ, уничтожаетъ мертвую и пустую противоположность между однимъ лицемъ и другимъ, и такимъ образомъ дѣлаетъ изъ союза одно *одушевленное общество* [2]).

[1]) Allg. prakt. Phil. I B. 11 Cap. стр. 96—101.

[2]) Тамъ же, 12 Cap. стр. 101—103; ср. 7 Cap. стр. 77.

И такъ, вмѣсто отдѣльныхъ лицъ и ихъ взаимныхъ отношеній, является новый элементъ, возвышающійся надъ лицами и связывающій ихъ въ одно цѣлое. Этотъ элементъ имѣетъ свое начало не въ дѣйствительномъ мірѣ, а въ нравственныхъ идеяхъ, которыя, какъ прямо говоритъ Гербартъ, не истекаютъ изъ лицъ [1]). Между тѣмъ какъ въ психологіи эстетическія сужденія производились изъ извѣстнаго возбужденія чувства, здѣсь они приписываются общему разуму. Между тѣмъ какъ выше первымъ условіемъ общенія выставлялось сліяніе воль [2]), здѣсь источникомъ общественнаго единенія является начало, отрѣшенное отъ всякой воли и представляющее лишь пустой ея образъ. Между тѣмъ какъ въ общемъ ученіи утверждалось, что идеи не имѣютъ силы [3]), здѣсь онѣ становятся духомъ, который *движетъ* обществомъ, притомъ съ устраненіемъ всякаго личнаго произвола [4]). Наконецъ, между тѣмъ какъ въ развитіи нравственной теоріи, отдѣльныя идеи выдавались за выраженіе самостоятельныхъ сужденій, которыя ни коимъ образомъ не могутъ быть сведены къ единству [5]), здѣсь, напротивъ, онѣ сливаются въ общее движущее начало, представляющее для взора какъ бы единую душу. Однимъ словомъ, все это ученіе заключаетъ въ себѣ нескончаемую цѣпь противорѣчій. Изъ метафизической теоріи Гербарта невозможно было вывести ни нравственныхъ началъ, ни общественнаго единства. Приходилось или отказаться отъ того и другаго, или восполнить недостатокъ новыми элементами, противоположными первымъ. Отсюда безпрерывныя колебанія между противорѣчащими точками зрѣнія; отсюда крайняя искусственность объясненій и чисто произвольныя построенія. Проводя послѣдовательно свою метафизику, Гербартъ долженъ былъ придти къ чистому индивидуализму; онъ могъ бы на почвѣ идеализма отстаивать права лица, и это было бы заслугою въ наукѣ. Вмѣсто того, онъ движется между противоположными началами, которыя онъ не въ силахъ примирить. Исходя въ метафизикѣ отъ разрозненныхъ сущностей, отрицающихъ всякое общеніе съ другими, онъ въ ученіи объ обществѣ приходитъ къ полному поглощенію личной сферы общественною. Особь исчезаетъ передъ родомъ, и самое различіе лицъ объявляется пустою и мертвою противоположностью.

---

[1]) Allg. prakt. Phil. 1 B. стр. 102.
[2]) Тамъ же, стр. 128.
[3]) Тамъ же, стр. 77.
[4]) Тамъ же, стр. 132.
[5]) Тамъ же, стр. 27.

Свою теорію общества Гербартъ прилагаетъ не только къ государству, но и ко всякому союзу, домашнему и гражданскому. Всякій союзъ, говоритъ онъ, получаетъ нравственное значеніе единственно отъ тѣхъ идей, которыя онъ въ себѣ осуществляетъ [1]). Съ другой стороны однако, идеальному обществу противополагаются дѣйствительныя общества, которыхъ существованіе опредѣляется тою цѣлью, которую они сами себѣ ставятъ. Въ одушевленномъ обществѣ, цѣли полагаются идеями, независимо отъ лицъ; послѣднія только подчиняются имъ. Въ обыкновенныхъ же обществахъ, не достигшихъ идеальнаго совершенства, цѣль устанавливается произволомъ членовъ, вслѣдствіе чего она неизбѣжно является шаткою, ибо самая эта воля измѣнчива. Недостаточна и та опора, которую даютъ ей интересы, ибо въ преслѣдованіи интересовъ каждый имѣетъ въ виду свою собственную выгоду, слѣдовательно, общее начало исчезаетъ. Поэтому, для того чтобы человѣческое общество имѣло прочность, необходима внѣшняя связь. Люди должны подчиниться *власти* или устроить у себя власть. Черезъ это общество превращается въ *государство*, которое можетъ быть опредѣлено, какъ общество, охраняемое властью [2]).

Эта власть, говоритъ Гербартъ, можетъ быть только одна въ предѣлахъ данной территоріи. Совмѣстное существованіе нѣсколькихъ властей ведетъ къ столкновеніямъ. Поэтому необходимо, чтобы всѣ частные союзы, возникающіе на извѣстномъ пространствѣ, подчинялись единой государственной власти. Государство всѣ ихъ заключаетъ въ себѣ и всѣмъ даетъ защиту. И если кто спроситъ: какова не идеальная, а дѣйствительная цѣль государства? то слѣдуетъ отвѣчать, что она состоитъ въ совокупности цѣлей всѣхъ существующихъ на его территоріи обществъ. Какъ самыя цѣли, такъ и взаимное ихъ подчиненіе опредѣляются произволомъ членовъ. Власть присоединяется къ общенію единственно для защиты [3]).

И такъ, съ этой точки зрѣнія, собственная цѣль государства состоитъ исключительно въ защитѣ частныхъ интересовъ всѣхъ заключающихся въ немъ общественныхъ союзовъ. Эти интересы опредѣляются не имъ, а волею отдѣльныхъ союзовъ; оно призвано только служить имъ, устраняя могущія возникнуть между ними столкновенія. Если мы эту задачу сравнимъ съ принятыми Гербартомъ общественными идеями,

---

[1]) Allg. prakt. Phil. I B. 7 Сар. стр. 77.

[2]) Тамъ же, 2 B. 5 Сар. стр. 128—130.

[3]) Тамъ же.

то увидимъ, что она заключается собственно въ охраненіи права. Но здѣсь дѣло идетъ не объ идеяхъ, а объ фактическихъ потребностяхъ и отношеніяхъ. Съ этой точки зрѣнія, государство представляется только произведеніемъ естественнаго развитія общественныхъ силъ. Если же мы взглянемъ на него, какъ на орудіе осуществленія идей, то оно получаетъ совершенно иное значеніе: оно является тождественнымъ съ одушевленнымъ обществомъ. Тутъ всѣ частные союзы должны въ немъ разрѣшиться, подчиняясь общей организаціи; власть же принимаетъ въ свои руки управленіе всѣми задачами общественной жизни [1]).

Гербартъ сопоставилъ эти двѣ точки зрѣнія, идеальную и реальную, но не пытался ихъ согласить. Отсюда два противоположныхъ теченія мысли, которыя порождаютъ противорѣчащіе взгляды, какъ на устройство, такъ и на развитіе государства.

Что касается до устройства, то общественная защита требуетъ, какъ мы видѣли, прежде всего единства власти. Это составляетъ характеристическій признакъ государства. Однако Гербартъ присоединяетъ къ власти и два другіе элемента, именно, частныя воли, которыя, сливаясь, образуютъ союзъ, и формы или учрежденія, которыя опредѣляются полагаемою обществомъ цѣлью. Гербартъ замѣчаетъ при этомъ, что подъ именемъ формъ онъ разумѣетъ учрежденія, которыя существовали бы въ обществѣ и помимо государства [2]); слѣдовательно, онѣ собственно не принадлежатъ къ послѣднему. Частныя же воли составляютъ подчиненный элементъ, ибо власть установляется именно для восполненія недостающаго имъ постоянства. Гербартъ соглашается съ Галлеромъ, что въ дѣйствительномъ государствѣ власть, перенесенная отъ народа, никогда не можетъ быть прочна, а потому не будетъ настоящею властью. Съ точки зрѣнія практической философіи, говоритъ онъ, все равно, откуда происходитъ власть, лишь бы она дѣйствовала правильно. Гражданинъ долженъ повиноваться правительству, а не обсуждать его права [3]). Такимъ образомъ, власть, призванная служить общественнымъ цѣлямъ, восполняя довѣріе, по выраженію Гербарта, становится въ положеніе совершенно независимое отъ общества. Ея задачи полагаются не ею, а волею гражданъ, но охраненіе этихъ задачъ изъемлется отъ дѣйствія частныхъ воль. Противорѣчіе тутъ очевидно.

---

[1]) Allg. prakt. Phil. стр. 133.

[2]) Тамъ же, стр. 130.

[3]) Psychol. 2 Th. Einl. Werke VI, стр. 25—26.

Слѣдуя этимъ началамъ Гербартъ возстаетъ и противъ раздѣленія властей. На одной почвѣ, говоритъ онъ, можетъ быть только одна власть; это самое ясное положеніе во всей политикѣ. Иначе различныя власти будутъ бороться другъ съ другомъ, и въ обществѣ не будетъ искомаго обезпеченія. Единство же власти не допускаетъ ея раздѣленія. Политическая теорія, основанная на этомъ началѣ, столь же искусственна и несостоятельна, какъ въ психологіи теорія раздѣленія душевныхъ способностей. Она не можетъ ни вывести полнаго раздѣленія властей, какъ требуется ея задачею, ни установить между ними границъ, ни опредѣлить взаимной ихъ связи. Тутъ происходитъ разрывъ, а не раздѣленіе. Ибо ясно, что одна законодательная власть, у которой отнимается всякое исполненіе, вовсе не власть, такъ какъ она не дѣйствуетъ. Съ своей стороны, чисто исполнительная власть, находясь въ зависимости отъ чуждаго ей законодателя, представляетъ войско безъ предводителя, слѣдовательно, точно также не составляетъ настоящей власти. Наконецъ, судья зависитъ и отъ того, кто его опредѣляетъ, и отъ того, кто исполняетъ его рѣшенія. Истинная власть должна находиться нераздѣльно въ однѣхъ рукахъ [1]).

Но если власть едина, нераздѣльна и независима отъ гражданъ, то какое обезпеченіе доставляетъ она обществу? Самъ Гербартъ замѣчаетъ, что опредѣленіе государства, какъ общества, защищаемаго властью, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, ибо чѣмъ ограждается общество отъ самой власти? Если мы надъ этою властью установимъ другую, ее контролирующую, то надъ послѣднею надобно будетъ воздвигнуть новую власть и т. д. въ безконечность, при чемъ противорѣчіе будетъ идти увеличиваясь, ибо всякая новая власть становится сильнѣе предъидущей, слѣдовательно, противъ нея будетъ менѣе защиты. Какъ же выдти изъ этого затрудненія? Слѣдуя общей методѣ восполненія противорѣчащихъ понятій, говоритъ Гербартъ, надобно искать разрѣшенія задачи не въ самой власти, а въ ея *отношеніяхъ* къ другимъ элементамъ. Власть не можетъ быть сдержана властью; это противорѣчитъ ея существу; но она можетъ быть сдержана нравами и необходимостью веденія дѣлъ. Сила правителя зависитъ прежде всего отъ мнѣнія подчиненныхъ; повелѣнія его исполняются, только если послѣдніе хотятъ повиноваться. Если они повинуются лишь повелѣніямъ сообразнымъ съ требованіями

---

[1]) Psychol. II Th. Einl. Werke VI, стр. 27; Allg. prakt. Phil. стр. 141.

закона, то въ этомъ заключается сдержка. Но такой задачи нельзя возложить на непосредственныхъ слугъ правителя; слуги—простые исполнители, а тутъ требуется обсужденіе. Иное дѣло—безпристрастные зрители изъ среди самаго общества; они однимъ своимъ присутствіемъ могутъ сдержать злоупотребленія власти. Крѣпкое общественное мнѣніе составляетъ поэтому лучшую гарантію для гражданъ. Но такой гарантіи нельзя установить по произволу; она дается жизнью, а не бумажными конституціями. Отсюда ясно, что не всякое общество способно быть ограждено отъ злоупотребленій. Всего менѣе эта цѣль достигается путемъ писанныхъ хартій. Если общественное мнѣніе, вмѣсто того чтобы довольствоваться ролью наблюдателя и совѣтника, хочетъ само имѣть участіе въ правительственной власти, то неизбѣжнымъ послѣдствіемъ этихъ притязаній являются слабость и внутренніе раздоры. Недовѣріе растетъ, и духъ цѣлаго растлѣвается въ самомъ корнѣ [1]).

Нельзя не замѣтить значительнаго сходства этого воззрѣнія съ ученіемъ Фриса. Но здѣсь, какъ и тамъ, предлагаемыя гарантіи, въ сущности, вовсе не гарантіи. Отношеніями къ другимъ элементамъ, государственной власти полагаются только нравственныя, а не юридическія сдержки; между тѣмъ, гарантіи противъ нарушенія права могутъ заключаться единственно въ правахъ. Въ дѣйствительности, нравственныя и юридическія гарантіи тѣсно связаны другъ съ другомъ. Тамъ, гдѣ общественное мнѣніе достигаетъ такой степени зрѣлости, что оно способно быть и совѣтникомъ и сдержкою, оно неизбѣжно получаетъ вліяніе на самое управленіе дѣлами и становится однимъ изъ элементовъ государственной власти.

Это признаетъ и самъ Гербартъ въ замѣткѣ, найденной въ его бумагахъ и напечатанной послѣ его смерти [2]). Здѣсь государственное устройство обсуждается уже съ точки зрѣнія отношенія власти къ идеѣ. Это начало принимается за основаніе для раздѣленія образовъ правленія. Гдѣ власть съ идеею не совпадаютъ, тамъ господствуетъ произволъ; такой образъ правленія называется *деспотіею*. Гдѣ, напротивъ, совпаденіе существуетъ, тамъ можетъ быть различное устройство, смотря по тому, на сколько граждане сами понимаютъ требованія идей. Если въ обществѣ нѣтъ собственнаго пониманія, и правительство является его наставникомъ, то власть естественно сосредоточивается въ рукахъ по-

---

[1]) Allg. prakt. Phil. 2 B. 6 Cap. стр. 142—143; Psychol. 2 Th. Einl. стр. 27—29.

[2]) Allg. prakt. Phil. Anhang, III, стр. 197—199.

слѣдняго; тутъ водворяется *чистая монархія* или *самодержавіе*. Тоже самое можетъ дать и *аристократія*, хотя здѣсь труднѣе сохранить необходимое единство власти. Если же граждане сами въ себѣ носятъ пониманіе правомѣрнаго и полезнаго, то они непремѣнно будутъ требовать, чтобы власть съ ними совѣщалась. Когда при этомъ признается, что правительство имѣетъ по крайней мѣрѣ столько же разумѣнія, сколько и общество, тогда сила его еще не колеблется. Таково положеніе *конституціонной монархіи*. Но когда довѣріе къ правителямъ исчезаетъ, правленіе болѣе и болѣе становится *республиканскимъ*, при чемъ власть неизбѣжно слабѣетъ. Этотъ недостатокъ обнаруживается тѣмъ болѣе, чѣмъ менѣе частные союзы, которыми держится въ этомъ случаѣ правительство, способны сливаться въ одну общую волю. Поэтому, чѣмъ обширнѣе территорія, чѣмъ разнороднѣе ея части, чѣмъ разнообразнѣе цѣли частныхъ союзовъ, чѣмъ менѣе они способны дѣйствовать собща, чѣмъ болѣе столкновеній между партіями, тѣмъ менѣе шансовъ на сохраненіе республики.

Отсюда, казалось бы, слѣдуетъ заключить, что чѣмъ выше общественное развитіе, тѣмъ болѣе оно склоняется къ республикѣ. Однако Гербартъ далекъ отъ подобнаго вывода. Сравнивая свое раздѣленіе образовъ правленія съ тѣмъ, которое принималъ Монтескьё, онъ находитъ ихъ весьма сходными и упрекаетъ знаменитаго французскаго публициста главнымъ образомъ въ томъ, что онъ начало чести, господствующее въ монархіи, ставилъ слишкомъ низко, придавая ему значеніе внѣшняго блеска. Истинная честь, говоритъ Гербартъ, состоитъ въ правильномъ разумѣніи. Гдѣ монархъ окружаетъ себя разумнѣйшими людьми, тамъ водворяется устройство, въ которомъ власть и идея возможно близко подходятъ другъ къ другу. Изрѣдка можетъ быть допущено и совѣщаніе съ лицами, взятыми изъ среди народа; это служитъ пробою общественнаго мнѣнія, при чемъ сохраняется и сила власти. Но ослабленіе власти противно какъ теоріи, такъ и практикѣ, ибо самое теоретическое понятіе государства черезъ это перестаетъ быть приложимымъ.

И такъ, въ концѣ концовъ, идеальное устройство достигается не тамъ, гдѣ высшее разумѣніе распространено между всѣми членами общества, а тамъ, гдѣ оно сосредоточивается въ правительствѣ. Какъ скоро граждане начинаютъ считать себя понимающими дѣло, такъ является опасность ослабленія власти. Въ своей *Практической фило-*

софіи, Гербартъ прямо изгоняетъ политическую свободу изъ идеальнаго государства. Въ одушевленномъ обществѣ, говоритъ онъ, та свобода, которая состоитъ въ предоставленіи всѣмъ права участвовать своимъ произволомъ въ установленіи общей воли, не только не можетъ быть дарована однимъ въ большей, другимъ въ меньшей степени, но она совершенно должна быть изгнана изъ союза, который долженъ руководиться единственно идеями [1]).

Спрашивается: кто же является непогрѣшимымъ органомъ идей? и гдѣ гарантіи правильнаго разумѣнія? Тутъ остается безъ отвѣта поставленный самимъ Гербартомъ вопросъ: кто защититъ общество отъ самихъ защитниковъ? Quis custodiet ipsos custodes? Справедливо, что тамъ, гдѣ въ обществѣ не распространено политическое разумѣніе, остается мѣсто только для чистой монархіи; но иное дѣло жизненная необходимость, иное дѣло идеальное устройство. И тутъ, какъ и во всемъ своемъ ученіи, Гербартъ не умѣлъ сочетать единства съ различіемъ. Его критика, направленная противъ теоріи абсолютнаго раздѣленія властей, безъ сомнѣнія, вѣрна; но изъ нея слѣдуетъ только необходимость связи, а никакъ не отрицаніе какого бы то ни было распредѣленія власти между отдѣльными органами.

Мы можемъ видѣть здѣсь существенное различіе между воззрѣніями Гербарта и ученіемъ Монтескьё. Повидимому, *теорія отношеній* должна была привести нѣмецкаго философа, также какъ она привела французскаго публициста, къ необходимости взаимныхъ сдержекъ и ограниченій между различными элементами государства. Но у Гербарта, надъ фактическими отношеніями возвышаются требованія идей, которыхъ органомъ является правительство, призванное осуществить идеалъ одушевленнаго общества. Какъ въ общемъ нравственномъ ученіи, механикѣ духа противополагаются чистыя идеи, висящія какъ бы на воздухѣ, такъ и здѣсь, частнымъ общественнымъ силамъ противополагается идеальная власть, получающая свое вдохновеніе неизвѣстно откуда. Оба противоположныя воззрѣнія стоятъ рядомъ, безъ всякой попытки не только внутренняго, но и внѣшняго соглашенія.

Такое же неумѣніе связывать противоположности обнаруживается и во взглядахъ Гербарта на внутреннее развитіе государства. И здѣсь является двоякая точка зрѣнія. Въ теоретическомъ отношеніи, госу-

---

[1]) Allg. prakt. Phil. 2 B. 5 Cap. стр. 132.

дарственное устройство представляется произведеніемъ взаимнаго отношенія естественныхъ или психологическихъ силъ. Нравственное сужденіе и отношеніе государства къ идеямъ совершенно устраняются. Напротивъ, съ точки зрѣнія практической или нравственной, государство является орудіемъ осуществленія идей. Гербартъ не развилъ впрочемъ ни того ни другаго взгляда въ цѣльную систему. Послѣдній въ особенности вовсе имъ не разработанъ. Первому же онъ посвятилъ нѣсколько отрывковъ.

Общія основанія этого воззрѣнія излагаются въ небольшой статьѣ *О нѣкоторыхъ отношеніяхъ между психологіею и политическою наукою* (Uber einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft). Точка отправленія тутъ чисто индивидуалистическая. „Общая жизнь, говоритъ Гербартъ, не существуетъ внѣ отдѣльныхъ лицъ; она заключается именно въ томъ, что̀ послѣднія, взятыя каждое особо, производятъ въ себѣ вслѣдствіе взаимнаго возбужденія..... Цѣльная ткань общественнаго быта не только состоитъ изъ тѣхъ нитей, которыя ткутся особями, но она связана именно тѣмъ способомъ, какимъ эти особи связываютъ свои собственныя мысли, настроенія и рѣшенія, ибо она ими приготовляется и внѣ ихъ духа и чувствилищъ она вовсе не существуетъ“ [1]). „Цѣлое, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, никогда не можетъ отречься отъ природы первоначальныхъ, простыхъ своихъ составныхъ частей“. Поэтому, психологія должна составлять по крайней мѣрѣ часть фундамента, на которомъ строится политическая наука [2]). Взаимная борьба и сліяніе различныхъ мнѣній и интересовъ въ государствѣ, отъ которыхъ зависитъ главнымъ образомъ политическая жизнь, объясняются только ученіемъ о взаимномъ давленіи и сочетаніи представленій въ отдѣльной душѣ [3]). Какъ въ послѣдней слабѣйшія представленія вытѣсняются сильнѣйшими изъ сознанія, такъ и въ государствѣ масса слабѣйшихъ силъ всегда остается въ тѣни, уступая политическое поприще немногимъ выдающимся элементамъ. Поэтому, никогда не можетъ существовать чистая демократія, въ смыслѣ равнаго всѣхъ участія въ общественныхъ дѣлахъ. Государство можетъ устранить только излишнее преобладаніе рожденія и бо-

---

[1]) Ueber ein. Bezieh. etc. Werke IX, стр. 204.

[2]) Тамъ же, стр. 217.

[3]) Тамъ же, стр. 206.

гатства, при чемъ однако не надобно забывать, что именно эти элементы даютъ устойчивость общественному союзу. Они государству необходимы, какъ балластъ для корабля. Съ другой стороны, слабѣйшіе элементы могутъ, также какъ слабѣйшія представленія въ душѣ, при благопріятныхъ обстоятельствахъ, получить подкрѣпленіе и связь. Тогда они всплываютъ наружу, и государство внезапно получаетъ новое направленіе. Но все это совершается только въ силу естественнаго развитія жизни. Каждое новое движеніе примыкаетъ къ предъидущимъ, обнаруживая ту почву, изъ которой оно возникло. Даже всякое выдающееся явленіе, какъ напримѣръ великій человѣкъ, получаетъ свое значеніе единственно отъ своего отношенія къ общей массѣ. Изъ нея онъ почерпаетъ свои мысли, и только вслѣдствіе этого онъ можетъ на нее дѣйствовать. Иначе онъ обреченъ на безплодіе. Однимъ словомъ, та механика представленій, на которой зиждется жизнь души, господствуетъ и въ государствѣ [1]).

Общій законъ этой механики, какъ и всякой системы силъ, состоитъ въ томъ, что силы стремятся къ равновѣсію. Но въ государствѣ, также какъ и въ отдѣльной душѣ, это равновѣсіе никогда не можетъ быть полнымъ, ибо здѣсь постоянно являются новыя возбужденія, которыя измѣняютъ прежнія отношенія и даютъ имъ иное направленіе [2]). Поэтому государство, также какъ и душу, нельзя уподоблять физическому организму. Послѣдній составляетъ нѣчто опредѣленное, какъ въ своемъ строеніи, такъ и въ своемъ развитіи. Государство же приближается къ опредѣленности, но никогда ея не достигаетъ. Всякое усвоеніе внѣшняго элемента измѣняетъ здѣсь и самый усвояющій субъектъ. Отсюда возможность воспитанія, которое для человѣка и народа имѣетъ совершенно иное значеніе, нежели въ приложеніи къ растенію. Государство уподобляется организму развѣ только въ совмѣстности, а не въ послѣдовательности отправленій. Въ послѣдовательномъ же развитіи его можно сравнить не съ отдѣльною органическою формою, а скорѣе съ совокупностью развивающихся въ природѣ органическихъ формъ, ибо оно никогда не организовано окончательно, а всегда только организуется. Она не есть, а *становится*, переходя изъ одной формы въ другую [3]).

---

[1]) Uber ein. Bezieh. etc. Werke IX, стр. 207—211.

[2]) Тамъ же, стр. 206—207.

[3]) Тамъ же, стр. 212—214.

Въ означенной статьѣ Гербартъ ограничился этими указаніями. Но въ свою *Психологію* онъ включилъ, въ видѣ примѣра, отрывки *Статики и Механики государства*. Здѣсь представляется самый процессъ взаимнаго давленія и сліянія элементовъ при первоначальномъ образованіи государствъ. Этотъ процессъ начинается съ того, что вслѣдствіе столкновенія неравныхъ силъ, слабѣйшія теряютъ всякое общественное значеніе. Низшіе классы обращаются въ рабство, а высшіе соединяются въ свободныя общины. Такова первая ступень государственнаго развитія. Затѣмъ возгорается таже борьба между свободными лицами. Въ силу того же закона, образуется различіе между благородными и простолюдинами. Наконецъ, изъ среды благородныхъ выдвигается одинъ, могущественнѣйшій изъ всѣхъ. Около него естественно группируются остальные, ибо каждый, стараясь возвыситься надъ другими, тянется къ общему центру, вмѣсто того чтобы сливаться съ окружающею средою. Такъ установляется различіе между княземъ, дворянствомъ и народомъ. Дворяне стоятъ ближе другихъ къ князю; вслѣдствіе этого, они являются естественными его соперниками. Чтобы противодѣйствовать имъ, онъ старается придать болѣе силы простолюдинамъ и привязать послѣднихъ къ себѣ. Съ этою цѣлью, онъ образуетъ изъ нихъ сословія или корпораціи. Но съ этимъ вмѣстѣ является новая опасность, со стороны демократіи. Тогда князь начинаетъ опираться уже на дворянство, которое также смыкается въ сословіе, хотя менѣе тѣсно связанное, нежели низшее, ибо здѣсь отдѣльныя личности имѣютъ болѣе значенія, нежели тамъ. Когда же дворянство и народъ, поочередно поддержанные княземъ, окрѣпли внутри себя, тогда княжеская власть естественно слабѣетъ. Наконецъ, она можетъ даже совершенно исчезнуть, какъ и было въ древнихъ республикахъ [1]).

Этотъ общій ходъ развитія государственной жизни можетъ впрочемъ видоизмѣняться вслѣдствіе внѣшнихъ войнъ, которыя, производя столкновенія съ посторонними силами, ведутъ къ новымъ комбинаціямъ. Но тамъ, гдѣ нѣтъ посторонняго вмѣшательства, общій законъ, управляющій политическимъ движеніемъ, состоитъ въ томъ, что неравенство, предоставленное себѣ, идетъ увеличиваясь. Ибо слабѣйшіе элементы, при постоянномъ давленіи, болѣе и болѣе лишаются значенія, сильнѣйшіе же, напротивъ, съ уменьшеніемъ сопротивленія, становятся все могущест-

[1]) Psychol. 2 Th. Einl. A. Bruchstücke der Statik des Staats.

веннѣе. Но такъ какъ съ исчезновеніемъ слабѣйшихъ уменьшается общая сила государства, то задача правительства заключается въ томъ, чтобы противодѣйствовать этому процессу. Этого нельзя сдѣлать ни пониженіемъ сильнѣйшихъ къ уровню слабѣйшихъ, ибо это повело бы къ еще большему ослабленію государства, ни возвышеніемъ слабѣйшихъ къ уровню сильнѣйшихъ, ибо это противорѣчитъ ихъ природѣ. Остается, слѣдовательно, связать ихъ другъ съ другомъ, такъ чтобы одни держались другими, и всѣ вмѣстѣ составляли бы непрерывные ряды, подобно тому какъ въ душѣ образуются ряды представленій. Въ устройствѣ этихъ рядовъ заключается все искусство государственныхъ людей. Но дѣйствуя въ этомъ смыслѣ, законодатель не долженъ противиться естественному движенію механическихъ силъ и нарушать ихъ непрерывность. Потокъ, который насильно задерживается плотиною, наконецъ ее уноситъ. Политическое искусство должно только давать водамъ правильное направленіе, не препятствуя свободному ихъ теченію [1]).

Этимъ ограничиваются набросанные Гербартомъ отрывки. Онъ имѣлъ въ виду представить здѣсь не болѣе какъ примѣръ психологическихъ отношеній, проявляющихся въ обществѣ. Съ этою цѣлью, онъ отвлекся отъ выработанныхъ уже общественныхъ формъ, отъ вліянія идей. Какъ онъ самъ говоритъ, эта чисто теоретическая попытка должна была служить лишь пособіемъ для постиженія общественныхъ отношеній въ первобытныя времена. Но такое отвлеченное изображеніе воображаемаго общественнаго развитія не можетъ имѣть настоящей цѣны въ наукѣ. Изслѣдовать взаимное отношеніе частныхъ силъ въ обществѣ и вліяніе ихъ борьбы на общественное устройство, это—мысль, которая имѣетъ свое значеніе: она представляетъ извѣстную сторону государственной жизни. Индивидуалистическая система Гербарта прямо вела къ такому взгляду. Но провести эту мысль можно только въ связи съ дѣйствительною исторіею, при чемъ необходимо принимать во вниманіе совокупность общественныхъ элементовъ, какъ реальныхъ, такъ и идеальныхъ. Къ борьбѣ частныхъ силъ въ государствѣ всегда присоединяется вліяніе идей. Дѣйствительная жизнь политическихъ союзовъ слагается изъ этихъ двухъ элементовъ, и главная задача политическаго мыслителя заключается въ постиженіи ихъ взаимнаго отношенія. Гербартъ и не думаетъ

---

[1]) Psychol. 1 Th. Einl. B. Bruchstücke der Mechanik des Staats.

этого отвергать, но здѣсь, какъ и вездѣ, одностороннее воззрѣніе развивается у него отдѣльно, безъ всякой живой связи съ противоположнымъ началомъ. Вслѣдствіе этого, оно не соотвѣтствуетъ той дѣйствительности, которую онъ хочетъ изобразить.

Независимо отъ этого недостатка, невозможно одобрить сопоставленіе общественныхъ силъ съ отношеніемъ представленій въ единичной душѣ. Элементы тутъ совершенно разные, а потому и отношенія несходны. Въ собственной системѣ Гербарта всего менѣе можно найти основаніе для подобнаго сравненія. Вся его психологія строится на понятіи о единствѣ души, какъ недѣлимаго существа. Изъ этого выводится происходящее въ ней слiяніе представленій, при чемъ остается только непонятнымъ, какимъ образомъ представленія, которыя ничто иное какъ акты самосохраненія простой сущности, могутъ производить давленіе другъ на друга. Въ обществѣ, напротивъ, не видать, въ силу чего отдѣльныя лица могутъ другъ съ другомъ сливаться. Гдѣ связующій ихъ элементъ? Въ томъ, что Гербартъ называетъ *одушевленнымъ обществомъ*, идеи являются живою связью воль. Но въ *политической механикѣ* нѣтъ рѣчи ни объ идеяхъ, ни объ одушевленномъ обществѣ: все ограничивается отношеніями первобытныхъ единичныхъ силъ. Понятно, что онѣ могутъ другъ другу противодѣйствовать; но что заставляетъ ихъ соединяться? Очевидно, что тутъ есть пробѣлъ, который Гербартъ не въ состояніи былъ восполнить.

Гораздо лучше то, что онъ говоритъ объ отношеніи государства къ организму. Онъ хорошо подмѣтилъ различіе между физическимъ организмомъ и общественнымъ: первый является постоянно опредѣленнымъ, второй измѣняется въ своемъ развитіи. Но и тутъ нельзя не сказать, что система Гербарта не представляетъ никакихъ данныхъ для опредѣленія самаго понятія объ организмѣ. Собственныя его изреченія не оставляютъ никакого сомнѣнія на этотъ счетъ. Такъ, онъ предостерегаетъ отъ весьма распространеннаго заблужденія, будто въ организмѣ цѣлое предшествуетъ частямъ. Истинная наука пойметъ, говоритъ онъ, что одни и тѣже законы механики духа, которые объясняютъ отношенія представленій въ единичной душѣ, дѣлаютъ понятными и органическую жизнь, какъ сочетаніе простыхъ сущностей, и живую силу государства, какъ сочетанія лицъ [1]). Очевидно, что при такомъ взглядѣ,

[1]) Psychol. 2 Th. Einl. Werke, VI, стр. 45—46.

понятіе объ организмѣ исчезаетъ; все тутъ сводится къ внѣшнему, механическому отношенію частей. Всего менѣе можно согласить это воззрѣніе съ единствомъ души. Неужели и тутъ отдѣльные акты самосохраненія предшествуютъ существованію цѣлаго?

Въ результатѣ, въ разобранномъ нами отрывкѣ, задача государственнаго человѣка полагается въ томъ, что онъ долженъ изслѣдовать движенія частныхъ силъ и устроивать взаимныя ихъ отношенія. Совсѣмъ другое мы находимъ въ *Практической философіи*. Здѣсь политика является отраслью нравственности; задача ея состоитъ въ осуществленіи идей [1]). И тутъ Гербартъ указываетъ на необходимость сообразаться съ состояніемъ общества: кто прямо, во имя добродѣтели, касается общественнаго быта, говоритъ онъ, тотъ рискуетъ наткнуться на народныя чувства и нравы, съ которыми надобно обращаться осторожно. Но съ другой стороны, кто слѣдуетъ только общественному духу и является болѣе органомъ, нежели образователемъ общества, тотъ дѣлаетъ дурное еще худшимъ, вслѣдствіе чего характеръ общества болѣе и болѣе искажается [2]). Гербартъ не осуществилъ впрочемъ плана своей политики; у него встрѣчаются на этотъ счетъ только разсѣянные намеки. Отношеніе государства, *какъ оно есть*, къ государству, *какъ оно должно быть* [3]), остается у него неопредѣленнымъ. Но онъ въ нѣсколькихъ чертахъ набрасываетъ картину государства, въ томъ видѣ какъ оно представляется, когда оно становится одушевленнымъ обществомъ. Здѣсь должны исчезнуть всѣ частные, основанные на произволѣ союзы. Всѣ частныя цѣли должны подчиниться общимъ идеямъ. Члены общества должны отказать себѣ во всемъ, что̀ противорѣчитъ послѣднимъ, дабы общая воля не состояла только въ соединеніи произвольныхъ хотѣній, а представляла бы дѣйствительно единую душу, живущую во всѣхъ. Формы, установленныя для цѣлаго и частей, должны истекать изъ существующихъ внѣшнихъ условій для осуществленія идей; ихъ непоколебимость и вѣрность въ достиженіи цѣли не должны быть подвержены ни малѣйшему сомнѣнію. Что касается до власти, то она должна представлять такое расчлененіе и такое единство, какія только возможны при данной организаціи общества. Дѣйствуя на частныя воли, она

[1]) Analyt. Beleucht. d. Naturr. und d. Moral: Werke VIII, стр. 362—372; Lehrb. z. Einl. in. d. Phil. Werke I, стр. 158.

[2]) Allg. prakt. Phil. 2 B. 6 Cap. стр. 138.

[3]) Тамъ же, 5 Cap. стр. 130.

должна руководиться идеями права и справедливости; а такъ какъ на одной почвѣ можетъ существовать только одна власть, то она же должна взять на себя все, что сосредоточенная сила можетъ сдѣлать для управленія и культуры [1]). Ясно, что этотъ, довольно впрочемъ смутный идеалъ имѣетъ мало сходства съ тѣмъ, что представляютъ намъ явленія жизни. Можно спросить: существуетъ ли на дѣлѣ то, что Гербартъ называетъ *одушевленнымъ обществомъ*, или это только теоретическое построеніе, не имѣющее приложенія во внѣшнемъ мірѣ?

Отношенія общественныхъ силъ и вліяніе идей дѣйствительно составляютъ двѣ стороны жизни, которыми опредѣляется все общественное развитіе; но въ философіи Гербарта нѣтъ настоящихъ основаній ни для того, ни для другаго, и всего менѣе для ихъ сочетанія. Здѣсь обнаруживается тотъ же коренной недостатокъ, которымъ страдаетъ вся его система. Одаренный тонкимъ аналитическимъ умомъ, онъ нерѣдко выказываетъ значительную силу въ разложеніи понятій; но синтезъ у него всегда крайне слабый. Какъ метафизикъ, онъ является представителемъ единичныхъ началъ на почвѣ идеализма, и въ этомъ отношеніи онъ занимаетъ видное мѣсто въ развитіи нѣмецкой философіи. Но совершенная недостаточность этихъ началъ для объясненія нравственныхъ и общественныхъ явленій заставляла его восполнять ихъ другими, а для этого у него не было данныхъ. Крѣпко держась нравственныхъ требованій, онъ принужденъ былъ прибѣгнуть къ выработанной Шотландцами теоріи нравственнаго чувства, но эта попытка послужила единственно къ тому, чтобы еще разъ доказать всю несостоятельность этого воззрѣнія. Колеблемый между противоположными стремленіями, которыя онъ не въ силахъ былъ примирить, Гербартъ впадалъ въ постоянныя противорѣчія съ собою. Поэтому, при всемъ стараніи стать на реальную почву, онъ могъ построить только чисто искусственное зданіе, не имѣющее никакого отношенія къ дѣйствительности.

Въ болѣе либеральномъ направленіи развили ученіе Гербарта его послѣдователи. Замѣчательнѣйшій изъ нихъ—Гартенштейнъ, который въ *Основныхъ понятіяхъ нравственныхъ наукъ* (die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften), изданныхъ въ 1844 году, представилъ цѣльный очеркъ не только нравственной, но и политической теоріи, основанной на началахъ, положенныхъ Гербартомъ. Этимъ онъ вос-

[1]) Allg. prakt. Phil. 2 B. 5 Cap. стр. 133.

полнилъ существенный недостатокъ въ системѣ учителя. Въ нравственныхъ своихъ воззрѣніяхъ, Гартенштейнъ составляетъ мало самостоятельнаго. Единственное отличіе его отъ Гербарта состоитъ въ томъ, что онъ, какъ мы видѣли уже выше, не признаетъ особой идеи совершенства, а потому и отдѣльной системы культуры. Культура, по мнѣнію Гартештейна, коренится въ совокупности общественныхъ идей [1]). За этимъ исключеніемъ, нравственная теорія Гартенштейна составляетъ только повтореніе взглядовъ Гербарта. Въ ученіи же объ обществѣ у него есть особенности, которыя заслуживаютъ вниманія. Притомъ, вслѣдствіе большей полноты изложенія, мы здѣсь можемъ яснѣе, нежели у самого Гербарта, раскрыть всѣ вытекающія изъ этой системы послѣдствія.

Также какъ Гербартъ, Гартенштейнъ противополагаетъ фактическія отношенія идеальнымъ. Идеи, являясь какъ нравственныя требованія, должны быть осуществлены въ дѣйствительномъ мірѣ. Возможность ихъ осуществленія опредѣляется свойствами и условіями дѣйствительности. Поэтому, прежде нежели говорить о приложеніи идей къ человѣческимъ обществамъ, надобно изслѣдовать законы, управляющіе этими обществами [2]). Что же мы здѣсь находимъ?

Общества, или соединенія людей для общихъ цѣлей, образуются первоначально изъ безсознательнаго сліянія воль, въ силу взаимныхъ потребностей и влеченій. Но эта безсознательная связь не рождаетъ еще понятія о единой *общественной личности*. Послѣднее является только тамъ, гдѣ есть сознаніе совокупной воли, сознаніе, которое выражается въ словѣ: *мы*. Это *мы* соотвѣтствуетъ единичному *я*; въ немъ еще яснѣе проявляется истинное существо обоихъ понятій. Дѣйствительное *я* есть не болѣе какъ пустое, формальное единство, вытекающее изъ взаимнаго отношенія различныхъ представленій. Слѣдовательно, основнымъ началомъ является въ немъ многообразіе представленій; но здѣсь это основаніе затемняется кажущимся единствомъ самосознанія. Слово *мы*, напротивъ, уже по прямому своему смыслу, не выражаетъ никакого дѣйствительнаго единства. Реальны только отдѣльныя лица; совокупность же ихъ представляетъ лишь общую точку, въ которой встрѣчаются частныя воли. Поэтому, выраженіе *мы* можетъ быть столь же разнообразно, какъ разнообразны цѣли, для которыхъ соединя-

---

[1]) Die Grundbegriffe d. eth. Wiss. стр. 183—184.

[2]) Тамъ же, стр. 300—303, 387.

ются лица. Сколько существуетъ отдѣльныхъ цѣлей, столько можетъ быть и отдѣльныхъ обществъ. Черезъ это, самое лице разлагается на части, ибо оно различными своими сторонами можетъ принадлежать къ совершенно разнороднымъ союзамъ [1]).

Въ подстрочной выноскѣ, Гартенштейнъ дѣлаетъ оговорку, что хотя и могло бы казаться, на основаніи изложеннаго выше, что *мы* образуется изъ единичныхъ *я*, но такое заключеніе было бы невѣрно, ибо *мы* можетъ точно также произойти одновременно съ *я*. „Для *нравственнаго* общенія, говоритъ Гартенштейнъ, въ высшей степени важно опредѣлить, *мы* ли привходитъ къ *я*, или *я* первоначально находитъ себя въ *мы* или отрывается отъ *мы*“ [2]).

Этою выноскою, можно сказать, опровергается все предшествующее изложеніе. Если *мы* ничто иное какъ пустое мѣсто, въ которомъ встрѣчаются единичныя воли, то очевидно, что оно предполагаетъ послѣднія и образуется изъ нихъ. Но Гартенштейнъ очень хорошо понимаетъ, что въ такомъ случаѣ всякое нравственное требованіе должно исчезнуть. Поэтому, онъ самъ тутъ же устраняетъ свое собственное положеніе. Противорѣчіе, лежащее въ основаніи системы, обнаруживается здѣсь съ полною очевидностью.

И не смотря на то, Гартенштейнъ, развивая свою первоначальную мысль, утверждаетъ, что дѣйствительное общество составляется исключительно изъ *частныхъ* воль, независимо отъ которыхъ оно остается пустымъ отвлеченіемъ. Общая воля существуетъ только въ отдѣльныхъ лицахъ, и общій духъ ничто иное какъ совокупное выраженіе для духа всѣхъ единицъ, на сколько онѣ дѣйствуютъ согласно. А такъ какъ эти единицы не только соединяются въ общихъ цѣляхъ, но и оказываютъ другъ другу препятствіе, то въ обществѣ, кромѣ сліяній являются и взаимныя давленія (Hemmungen), которыя ведутъ къ столкновеніямъ. Въ сочетаніи этихъ сліяній и давленій состоитъ жизнь всякаго общества. Еслибы, говоритъ Гартенштейнъ, когда нибудь удалось, подъ руководствомъ психологіи, раскрыть точные законы этой внутренней динамики общественныхъ силъ, то эти законы прилагались бы къ шайкѣ разбойниковъ или къ увеселительному обществу, точно также какъ и къ юридическому и къ одушевленному обществу, ибо всѣ эти общества отли-

---

[1]) Die Grundb. d. eth. Wiss. стр. 387—391.

[2]) Тамъ же, стр. 391, прим.

чаются другъ отъ друга не тѣмъ, что они образуютъ общественную личность, а единственно своимъ содержаніемъ, или тою цѣлью, которую они преслѣдуютъ [1]).

Оказывается, слѣдовательно, въ противорѣчіе съ усвоеннымъ авторомъ воззрѣніемъ Гербарта, что нравственная доброта общества опредѣляется не формальнымъ отношеніемъ элементовъ, а полагаемою цѣлью. Не трудно видѣть, что цѣлью опредѣляется и самое отношеніе членовъ къ цѣлому, ибо это отношеніе будетъ совершенно иное, смотря по тому, состоитъ ли цѣль въ личномъ удовлетвореніи членовъ или въ осуществленіи общихъ идей, которымъ лице призвано служить. Въ первомъ случаѣ, *я* будетъ исходною точкою, а *мы* восполненіемъ, во второмъ случаѣ *мы* будетъ исходною точкою, а *я* только орудіемъ.

Гартенштейнъ признаетъ однако, вслѣдъ за Гербартомъ, что однихъ частныхъ воль недостаточно для образованія общества. Нужны еще два фактора, именно, *формы*, которыя опредѣляются цѣлью, и наконецъ, *власть*, необходимая для того, чтобы общество имѣло прочность и не разрушилось вслѣдствіе измѣненія частныхъ воль. Гдѣ общественный духъ достаточно окрѣпъ, чтобы хотѣть поддержанія общественной цѣли помимо частнаго произвола, тамъ онъ или признаетъ существующую власть или самъ установляетъ таковую. Власть должна *восполнить* довѣріе, по выраженію Гербарта, и *замѣнить* довѣріе тамъ, гдѣ оно нарушается уклоненіями частныхъ воль отъ общей цѣли [2]).

Такимъ образомъ, между тѣмъ какъ по признанію Гартенштейна, дѣйствительное общество состоитъ исключительно изъ частныхъ воль, здѣсь мы встрѣчаемся съ двумя элементами, которые по крайней мѣрѣ не вполнѣ зависятъ отъ этихъ воль. Формы опредѣляются цѣлью, при чемъ естественно возникаетъ вопросъ: зависятъ ли всѣ общественныя цѣли исключительно отъ произвола членовъ или есть цѣли необходимыя? Но отвѣта на этотъ вопросъ мы у Гартенштейна не находимъ. Начало цѣли совершенно устраняется изъ области изслѣдованія: общество представляется единственно какъ извѣстное отношеніе частныхъ силъ, а потому для насъ остается неизвѣстнымъ, какое значеніе имѣютъ опредѣляемыя цѣлью формы.

Еще болѣе недоразумѣній возбуждаетъ начало власти. Если общество должно имѣть постоянство, говоритъ Гартенштейнъ, то власть необхо-

[1]) Die Grundb. d. eth. Wiss. стр. 392—393.

[2]) Тамъ же, стр. 393—394.

дима. Но зачѣмъ же общество должно имѣть постоянство, помимо воли членовъ? Въ силу чего власть можетъ уничтожать уклоненія частныхъ воль отъ общей цѣли? Однимъ словомъ, на какомъ основаніи естественное и добровольное сліяніе воль превращается въ искусственное и принудительное отношеніе? Замѣтимъ притомъ, что Гартенштейнъ отступаетъ отъ ученія Гербарта, признавая власть существенною принадлежностью *всякаго* общества, а не одного только государства. Отсюда слѣдуетъ, что сколько обществъ, столько должно быть и властей, и если, не смотря на то, Гартенштейнъ въ предѣлахъ извѣстной территоріи признаетъ необходимость единой верховной власти, то это опять выводъ, который не оправдывается посылками.

Таковы общественные элементы. Къ чему же приводитъ механика, вытекающая изъ ихъ взаимнодѣйствія? Гартенштейнъ признаетъ, что она не даетъ ручательства за правильное развитіе общества. Если мы взглянемъ прежде всего на отношеніе частныхъ воль, то увидимъ, что онѣ соединяются на столько, на сколько этого требуютъ ихъ частные интересы; послѣдніе же совпадаютъ всегда случайно и въ ограниченномъ размѣрѣ. „Только цѣли, которыя, независимо отъ субъективныхъ наклонностей и влеченій, даютъ хотѣнію непосредственное достоинство, говоритъ Гартенштейнъ, были бы способны служить общею связью для постоянно возрастающаго количества лицъ“. Но идеи являются здѣсь только частными силами, наряду съ другими; преобладающаго значенія онѣ не имѣютъ [1]). Точно также случайна и степень сліянія воль. Раздробляясь на множество мелкихъ отношеній, и приходя въ столкновенія другъ съ другомъ, онѣ теряютъ внутреннюю связь. Всякая противоположность частныхъ силъ составляетъ потерю для общества; подавленіе же слабѣйшихъ тѣмъ опаснѣе, что онѣ только сдерживаются, а не исчезаютъ, и при благопріятныхъ условіяхъ могутъ произвести реакціи, разрушительныя для существующаго порядка. Къ этому присоединяется и то обстоятельство, что внѣшнія средства, возвышающія могущество общественныхъ элементовъ, именно, богатство и положеніе, распредѣляются также случайно, а потому часто вовсе не соотвѣтствуютъ внутреннему значенію этихъ элементовъ. Вслѣдствіе этого, естественное отношеніе послѣднихъ искажается; въ обществѣ являются мнимыя силы, которыя служатъ помѣхою правильному развитію. Наконецъ, всего менѣе можно ожидать сохраненія непрерывности союза

[1]) Die Grundb. d. eth. Wiss. стр. 394.

въ теченіи нѣсколькихъ поколѣній. Прочность общественной связи зависитъ исключительно отъ общаго сознанія членовъ, что эта связь служитъ необходимымъ средствомъ для достиженія ихъ цѣлей, но именно за исполненіе этого условія нѣтъ никакого ручательства при неизбѣжной измѣнчивости частныхъ воль [1]).

Такія же затрудненія представляютъ и другіе элементы общества. Формы тогда только способны служить общественною связью, когда онѣ опредѣляются не произволомъ лицъ, а сознаніемъ цѣли и средствъ. Между тѣмъ, при господствѣ частныхъ отношеній, онѣ установляются вовсе не въ силу этого сознанія, а вслѣдствіе фактическаго преобладанія тѣхъ или другихъ силъ; поэтому, онѣ часто вовсе не соотвѣтствуютъ общественнымъ потребностямъ. Кромѣ того, формы, для того чтобы быть связующимъ элементомъ, должны имѣть прочность, а потребности, съ которыми онѣ должны соображаться, измѣняются. Отсюда новый источникъ угнетенія, раздоровъ и столкновеній, разрѣшающихся обыкновенно внутреннею борьбою [2]).

Что же касается до власти, то охраненіе общественной цѣли противъ измѣнчивости воль требуетъ установленія единой власти на извѣстной территоріи. Между тѣмъ, взаимное отношеніе дѣйствительныхъ общественныхъ силъ вовсе не ведетъ къ подчиненію ихъ единому центру. Напротивъ, вслѣдствіе разнообразія отношеній, возникаютъ различные центры власти и вліянія. И если, предоставленныя себѣ, при отсутствіи посторонняго дѣйствія, эти силы, слѣдуя общему механическому закону, стремятся къ равновѣсію, а потому приходятъ наконецъ къ сосредоточенію власти, то въ этомъ для общества заключается новая опасность. Сила, получившая преобладаніе надъ остальными, можетъ имѣть въ виду вовсе не общественную цѣль, а свою частную пользу. Формы не въ состояніи ее сдержать, ибо онѣ прилагаются ею же, слѣдовательно сами отъ нея зависятъ. Единственную дѣйствительную сдержку представляетъ еще отношеніе къ частнымъ волямъ, которыхъ противодѣйствіе можетъ вести къ паденію власти, какъ скоро гнетъ становится слишкомъ невыносимымъ. Но и тутъ все зависитъ отъ частныхъ и случайныхъ отношеній [3]).

---

[1]) Die Grundb. d. eth. Wiss. стр. 395—399.

[2]) Тамъ же, стр. 400—402.

[3]) Тамъ же, стр. 402—406.

Всѣ эти препятствія правильному развитію общества еще въ большей степени относятся къ государству. Также какъ Гербартъ, Гартенштейнъ выводитъ государство изъ потребности защиты общественныхъ интересовъ. Не смотря на то что онъ власть признаетъ принадлежностью всякаго общества, онъ дѣлаетъ ее вмѣстѣ съ тѣмъ характеристическимъ признакомъ государства, которое онъ, слѣдуя Гербарту, опредѣляетъ какъ общество, охраняемое властью. Такимъ, по крайней мѣрѣ, оно представляется, когда мы разсматриваемъ его чисто съ физіологической точки зрѣнія, какъ произведеніе природы, и такимъ, по мнѣнію Гартенштейна, оно является на низшихъ ступеняхъ своего развитія. Только на высшихъ ступеняхъ идеи становятся господствующими въ немъ силами. Отсюда слѣдуетъ, что государство образуется отнюдь не изъ непосредственнаго сліянія всѣхъ воль во имя общей цѣли, а изъ частныхъ соединеній мелкихъ союзовъ, которыхъ существованіе предшествуетъ ему, и которые оно призвано только охранять. Въ строгомъ смыслѣ, государство не есть отдѣльное общество, а *система обществъ* [1]). Но по этому самому, оно стоитъ дальше отъ частныхъ интересовъ, нежели другіе союзы, слѣдовательно, менѣе способно ихъ связывать и заключаетъ въ себѣ болѣе поводовъ къ разложенію. По природѣ вещей, каждый заботится прежде всего о себѣ самомъ и о томъ, что ближе къ нему стоитъ. Для частныхъ лицъ, требованія государства обыкновенно представляются только какъ тяжести, и если препятствія, которыя они встрѣчаютъ въ своей дѣятельности, заставляютъ ихъ иногда принимать участіе въ общемъ дѣлѣ, то это участіе все таки является не болѣе какъ видоизмѣненіемъ частнаго интереса [2]).

Изъ этого ясно, говоритъ Гартенштейнъ, что жизнь государства объясняется прежде всего отношеніемъ частныхъ, дѣйствующихъ въ немъ силъ. Неравенство ихъ порождаетъ различныя степени общественнаго вліянія и значенія лицъ. Отсюда возникаютъ политическія сословія. Сначала граждане раздѣляются на несвободныхъ и свободныхъ, на кліентовъ и патроновъ; затѣмъ, свободные, въ свою очередь, раздѣляются на простолюдиновъ и знатныхъ; наконецъ, изъ аристократіи естественнымъ образомъ выдвигается монархъ. Но хотя всякая система силъ, предоставленная себѣ, стремится къ равновѣсію, здѣсь это стремленіе встрѣчаетъ сильное противодѣйствіе, какъ въ измѣненіи потребностей и отношеній, такъ и въ смѣнѣ поколѣній, въ развитіи

[1]) Die Grundb. d. eth. Wiss. стр. 408—410, 420.

[2]) Тамъ же, стр. 411.

знанія и мыслей, однимъ словомъ, во всемъ, что имѣетъ вліяніе на волю входящихъ въ составъ государства лицъ. И если, не смотря на всѣ многочисленные поводы къ раздорамъ и разстройству, въ государствѣ сохраняется постоянный порядокъ, то истинной причины этого явленія слѣдуетъ искать не въ подчиненіи различныхъ силъ другъ другу и всѣхъ ихъ единой верховной власти, а въ томъ, что не смотря на внутреннее противоборство силъ, между ними есть еще достаточно сліянія, чтобы не допустить общество разлетѣться въ прахъ при малѣйшемъ дуновеніи вѣтра. Это не сліяніе всѣхъ со всѣми, ибо частный интересъ все таки остается преобладающимъ началомъ; соединеніе образуется рядами, какъ сѣть, сотканная изъ множества перекрещивающихся нитей. Эти же частныя отношенія силъ служатъ единственною сдержкою власти. Изъ нихъ же, наконецъ, возникаютъ и формы, вслѣдствіе чего государство имѣетъ болѣе видъ собранія частныхъ хозяйствъ, нежели цѣльнаго союза. Такое устройство, во всякомъ случаѣ, представляется гораздо болѣе естественнымъ, нежели насильственная централизація, которая обыкновенно является произведеніемъ случайныхъ обстоятельствъ [1]).

Изъ всего этого Гартенштейнъ выводитъ, что идеалъ одушевленнаго общества къ дѣйствительной жизни неприложимъ, ибо никогда нельзя ожидать необходимаго для исполненія этой задачи взаимнаго проникновенія общественныхъ элементовъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, нельзя и безусловно утверждать, что движеніе къ лучшему невозможно. Остается, слѣдовательно, *пробовать*, на сколько идеи могутъ прилагаться. А такъ какъ осуществленіе идей составляетъ нравственное требованіе, то эта проба становится *обязанностью* для всякаго нравственнаго существа. Такимъ образомъ здѣсь возникаетъ вопросъ: на сколько возможно по крайней мѣрѣ приблизительное превращеніе дѣйствительнаго общества въ нравственный союзъ [2])?

Таковъ результатъ, къ которому приводитъ насъ физіологія общества, результатъ, какъ видно, ограничивающійся однимъ сомнѣніемъ: осуществленіе идей, можетъ быть, возможно, а можетъ быть и нѣтъ; надобно пробовать. Но если мы примемъ выведенные Гартенштейномъ механическіе законы, то и пробовать нечего. Изъ собственнаго его, во многихъ отношеніяхъ весьма мѣткаго изложенія слѣдуетъ очевидно, что нрав-

---

[1]) Die Grundb. d. eth. Wiss. стр. 413—423.

[2]) Тамъ же, стр. 429—430.

ственныя идеи совершенно неприложимы къ дѣйствительному обществу. Все здѣсь основано на частныхъ интересахъ, а существо нравственныхъ идей состоитъ именно въ подчиненіи частныхъ интересовъ общимъ началамъ. Для послѣднихъ тутъ нѣтъ мѣста. Но устранивши послѣдовательно возможность приложенія идей, мы должны вмѣстѣ съ тѣмъ признать, что общество, въ которомъ господствуютъ одни частныя отношенія, не имѣетъ въ себѣ никакой прочности. Оно представляетъ не болѣе какъ случайное совпаденіе лицъ. Въ этомъ опять убѣждаютъ насъ собственные доводы Гартенштейна. Тамъ, гдѣ каждая сила тянетъ къ себѣ и считаетъ себя центромъ, никогда не можетъ образоваться цѣльное тѣло, ибо разлагающее стремленіе преобладаетъ надъ соединяющимъ. Недостаточность частныхъ отношеній для установленія прочнаго общежитія именно и ведетъ къ необходимости единой, сдерживающей власти; но такъ какъ власть, въ свою очередь, держится только сѣтью частныхъ отношеній, то здѣсь оказывается логическій кругъ, въ который Гартенштейнъ впадаетъ вслѣдъ за Гербартомъ. Механическая теорія силъ неизбѣжно ведетъ къ этому кругу. По этой теоріи, при господствѣ частныхъ отношеній, неравенство идетъ увеличиваясь, вслѣдствіе чего сила все болѣе и болѣе сосредоточивается; но когда система частныхъ отношеній завершается наконецъ единичнымъ лицемъ, оказывается, что это лице само по себѣ совершенно безсильно и принуждено искать опоры въ подчиненной массѣ. Механическое отношеніе само, слѣдовательно, обнаруживаетъ свою несостоятельность. Оно же указываетъ намъ на господство идей. Ибо на чемъ основана сила общественныхъ элементовъ? Очевидно, на прочности внутренней связи, то есть, на соединяющихъ ихъ идеяхъ. Такимъ образомъ, разобравши доводы Гартенштейна, мы должны вмѣстѣ съ нимъ признать, что „только цѣли, которыя, независимо отъ субъективныхъ наклонностей и влеченій, даютъ хотѣнію непосредственное достоинство“, то есть, идеи, способны служить постоянною связью человѣческихъ обществъ.

Въ дѣйствительности, никогда ни одно человѣческое общество не держалось исключительно частными отношеніями. Даже въ тѣхъ формахъ, гдѣ они всего болѣе преобладаютъ, въ такъ называемомъ гражданскомъ обществѣ, эти отношенія управляются правомъ, то есть, опять же нравственною идеею. Самъ Гартенштейнъ принужденъ признать, что потребность защиты, на которой зиждется власть, удовлетворяется не иначе какъ установленіемъ извѣстнаго правомѣрнаго порядка. Но онъ утверж-

даетъ, что здѣсь право является не въ видѣ идеи, то есть, не какъ цѣль, а единственно какъ средство для удовлетворенія частныхъ интересовъ [1]). Такое различеніе ни на чемъ не основано. Право все таки остается правомъ, то есть, идеею, которая, прилагаясь въ жизни, удовлетворяетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и частнымъ интересамъ. Всего менѣе такое различіе умѣстно въ системѣ, которая понимаетъ право только какъ разрѣшеніе столкновеній, и не признаетъ инаго права, кромѣ положительнаго. Точно также ни одно общество не обходится безъ идеи воздаянія. Наконецъ, тамъ гдѣ нѣтъ еще государства, осуществляющаго идею общаго блага, тамъ мѣсто его заступаетъ религія, которая служитъ общественною связью. Чѣмъ менѣе развито государство, тѣмъ болѣе гражданскія отношенія восполняются религіозными. Поэтому, на низшихъ ступеняхъ общежитія естественно господствуютъ теократическія начала. И тутъ, слѣдовательно, дѣйствительная жизнь указываетъ на присутствіе идей, которыя руководятъ обществомъ и сплочаютъ его въ одно цѣлое.

Изъ всего этого ясно, что такъ называемая физіологія общества, основанная на механическомъ отношеніи силъ, ничто иное какъ отвлеченное представленіе, изображающее только одну сторону дѣйствительности. Она служитъ единственно къ тому, чтобы доказать всю внутреннюю несостоятельность этой системы и необходимость восполненія ея другими, высшими началами. Гербартъ и его послѣдователи сами чувствуютъ эту необходимость. Механикѣ силъ они противополагаютъ идеи. Но идеи являются у нихъ не какъ жизненныя начала, руководящія человѣческими обществами, а какъ отвлеченныя нравственныя требованія, которыхъ осуществленіе остается проблематическимъ. Вслѣдствіе этого, общественная дѣятельность ставится у нихъ въ одинъ разрядъ съ частною нравственностью, что̀ совершенно искажаетъ ея характеръ. Нравственность составляетъ отвлеченно общее начало человѣческой жизни, начало, котораго приложеніе зависитъ отъ личной совѣсти; общественные же союзы представляютъ живое сочетаніе нравственныхъ требованій съ фактическими отношеніями. Это—высшее единство, связывающее противоположныя опредѣленія. Система Гербарта и его послѣдователей ограничивается противоположностями; высшее единство остается ей недоступнымъ.

Держась этой точки зрѣнія, Гартенштейнъ сводитъ все ученіе объ осуществленіи идей къ понятію о нравственныхъ обязанностяхъ. Вмѣсто

[1]) Die Grundb. d. eth. Wiss. стр. 412.

политической теоріи, мы находимъ главу подъ заглавіемъ: *общество, какъ объектъ и субъектъ обязанности.* Въ противоположность господствующей въ дѣйствительности механикѣ, здѣсь является идеалъ одушевленнаго общества, которое Гартенштейнъ прямо называетъ *нравственнымъ организмомъ*, разумѣя подъ этимъ такое цѣлое, въ которомъ части не сопоставляются только въ видѣ внѣшняго сочетанія, но относятся другъ къ другу, какъ цѣль и средство. Господствующее здѣсь начало есть внутренняя цѣль, которая связываетъ всѣ члены въ единое тѣло [1]). Здѣсь требуется безусловное взаимное проникновеніе общественныхъ элементовъ, въ соединеніи съ величайшею энергіею общественной воли [2]). Но все это представляется только въ идеѣ. Это не фактъ, а задача. Какъ же скоро дѣло идетъ объ осуществленіи этой задачи, такъ понятіе о нравственномъ организмѣ теряетъ свою приложимость, ибо въ дѣйствительности не цѣлое предшествуетъ частямъ, а части цѣлому. Поэтому, первымъ предметомъ обязанности является единичное существо. Приближеніе къ идеалу можетъ быть только постепенное, и вообще, въ виду изложенныхъ выше препятствій, ожиданія наши никогда не должны быть слишкомъ высоки [3]).

Такимъ образомъ, съ одной стороны является неосуществимой идеалъ, съ другой стороны противорѣчащая ему дѣйствительность. Въ одномъ личное начало исчезаетъ въ общемъ, въ другомъ общее въ личномъ. Теорія не говоритъ намъ, какимъ способомъ могутъ быть согласшены эти противоположные элементы: все тутъ зависитъ отъ случайныхъ обстоятельствъ, отъ фактическаго состоянія общества. Во имя идей, на общество возлагаются задачи, несогласныя съ дѣйствительною природою человѣка, а затѣмъ эта природа сопротивляется, какъ можетъ.

Первую обязанность общества Гартенштейнъ полагаетъ въ устраненіи всѣхъ препятствій взаимному проникновенію общественныхъ элементовъ и въ содѣйствіи свободному ихъ движенію. Всякая подавленная сила составляетъ потерю для общества. Поэтому, оно должно избѣгать всякихъ излишнихъ стѣсненій. Но съ другой стороны, оно не должно оставлять свободное поприще тѣмъ силамъ, которыхъ дѣятельность несовмѣстна съ общественными идеями. Цѣна свободы опредѣляется ея упо-

---

[1]) Die Grundb. d. etb. Wiss. стр. 290—292.

[2]) Тамъ же, стр. 488.

[3]) Тамъ же, стр. 433—435, 488.

требленіемъ; для чистаго же произвола нѣтъ мѣста въ одушевленномъ обществѣ. Съ людьми, которыхъ воля въ большей или меньшей степени противорѣчитъ идеямъ права, общаго блага и т. д., общество находится въ постоянной борьбѣ. Отсюда необходимость принужденія, необходимость, которая идетъ такъ далеко, что на практикѣ часто не представляется инаго исхода, какъ превращеніе всякаго требованія, исходящаго отъ какой бы то ни было идеи, въ юридическое предписаніе, сопровождаемое принудительными мѣрами [1]).

Ясно, что при такихъ правилахъ, свобода превращается въ призракъ. Всякое нравственное требованіе становится юридическою обязанностью. Лице поглощается обществомъ.

Гартенштейнъ признаетъ однако, что одного принужденія недостаточно для осуществленія идей. Принужденіе касается только внѣшнихъ дѣйствій, но не исправляетъ воли. Для достиженія послѣдней цѣли общество должно заботиться о всеобщемъ и равномѣрномъ распространеніи нравственной культуры. Одушевленное общество черезъ это становится системою культуры. Главными средствами для исполненія этой задачи служатъ наука, искусство и религія. Общество должно заботиться о нихъ, стараясь въ особенности направить науку и искусство къ нравственнымъ цѣлямъ. Обязанность общества прямо и положительно вступаться въ эту область тѣмъ больше, чѣмъ менѣе оно можетъ надѣяться на собственную дѣятельность лицъ. Поэтому, оно должно имѣть въ своихъ рукахъ и воспитаніе, не только во имя идеи доброжелательства, но и въ видахъ заботы о собственномъ своемъ достоинствѣ. Чѣмъ крѣпче внутреннее сліяніе общественныхъ элементовъ, тѣмъ болѣе лице исчезаетъ, какъ единичное существо, и тѣмъ настойчивѣе является требованіе, чтобы общество, съ самаго начала, исключительно и вполнѣ овладѣло имъ и воспитало его по своему. Съ другой стороны однако, нельзя не признать, что нравственное воспитаніе всего лучше дается семействомъ. Общество не можетъ замѣнить послѣднее. Поэтому, оно принуждено ограничиться только частью воспитанія, именно, заботою о преподаваніи, которому оно должно однако сообщить воспитательный характеръ, такъ чтобы оно не зависѣло отъ выбора, но связывало бы воспитанника [2]).

Гартенштейнъ не объясняетъ, почему семейство въ дѣйствительности имѣетъ болѣе нравственнаго вліянія, нежели общество, тогда какъ

[1]) Die Grundb d. eth. Wiss. стр. 497—500.

[2]) Тамъ же, стр. 501—511.

общество, по идеѣ, представляетъ высшее нравственное начало. Тутъ обнаруживаются послѣдствія ложнаго смѣшенія нравственности съ общежитіемъ. Гартенштейнъ является гораздо болѣе послѣдовательнымъ, когда онъ говоритъ, что общество должно съ самаго рожденія овладѣть лицемъ и воспитать его по своему. Проводя далѣе туже мысль, онъ требуетъ, чтобы общество не только признавало и допускало различныя занятія, но чтобы оно каждому лицу назначало подобающее ему мѣсто, смотря по способностямъ. Противъ кастъ онъ возстаетъ единственно на томъ основаніи, что здѣсь начало способности замѣняется случайностью рожденія [1]). На сколько однако всѣ эти требованія приложимы, теорія сказать не можетъ. Все здѣсь зависитъ отъ фактическихъ условій даннаго общества [2]).

Система культуры даетъ обществу средства для достиженія высшихъ цѣлей. Самыя же цѣли опредѣляются идеями права, воздаянія и доброжелательства. Осуществленіе ихъ возлагается на ***государство***, опять же не какъ фактъ, а какъ нравственная задача, къ которой дѣйствительность можетъ приближаться въ большей или меньшей степени [3]). Въ чемъ состоитъ отличіе государства отъ общества, какъ системы культуры, Гартенштейнъ не объясняетъ. Исключивъ совершенство изъ числа нравственныхъ идей, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ принужденъ былъ выкинуть и соотвѣтствующую этой идеѣ систему культуры изъ числа государственныхъ задачъ. Не зная, что́ съ нею дѣлать, онъ возложилъ ее на общество, но изъ этого произошло только неопредѣленное отличіе общества отъ государства. Ясной мысли тутъ нѣтъ.

Первую, низшую обязанность государства составляетъ установленіе права. Послѣднее является здѣсь какъ идея или самобытная цѣль, а не только какъ средство для охраненія частныхъ интересовъ. Но такъ какъ идея права, по системѣ Гербарта, вовсе не опредѣляетъ его содержанія, а требуетъ лишь устраненія столкновеній, то измѣненіе, происходящее въ фактическомъ порядкѣ вслѣдствіе вліянія идеи, заключается единственно въ томъ, что существующія юридическія нормы превращаются въ установленный государствомъ законъ [4]). Такимъ образомъ, все различіе между фактическимъ состояніемъ и идеальнымъ ограничивается

---

[1]) Die Grundb. d. eth. Wiss. стр. 515.
[2]) Тамъ же, стр. 517—518.
[3]) Тамъ же, стр. 518—519.
[4]) Тамъ же, стр. 520—521.

тѣмъ, что въ одномъ случаѣ господствуетъ обычай, а въ другомъ законъ, различіе, которое въ дѣйствительности не имѣетъ никакого существеннаго значенія. Обѣ формы могутъ совершенно одинаково выражать собою идею права.

Такое безразличіе въ содержаніи права ведетъ далѣе къ смѣшенію частнаго права съ государственнымъ. Гартенштейнъ видитъ и въ этомъ раздѣленіи только отношеніе фактическаго состоянія къ идеальному. Чѣмъ болѣе преобладаетъ первое, тѣмъ болѣе весь общественный бытъ строится по началамъ частнаго права; напротивъ, съ перевѣсомъ втораго, всѣ юридическія постановленія болѣе и болѣе становятся опредѣленіями государственнаго права. Различіе необходимо для того, чтобы государство не производило насильственнаго объединенія, пока оно не совершилось еще въ умахъ; но оно исчезаетъ по мѣрѣ того, какъ общественные элементы проникаютъ другъ друга. При полномъ внутреннемъ объединеніи, такое поглощеніе частнаго права государственнымъ, по увѣренію Гартенштейна, не чувствуется уже какъ тягостная опека надъ отдѣльными лицами [1]). Нечего объяснять читателю, что такое смѣшеніе сферъ противорѣчитъ самымъ кореннымъ юридическимъ понятіямъ и ведетъ къ полному отрицанію личнаго начала.

Но лишивши такимъ образомъ личность существенно принадлежащей ей области дѣятельности, Гартенштейнъ, въ замѣнъ того, удѣляетъ ей мѣсто въ государственныхъ учрежденіяхъ. Идея права требуетъ единства власти, но эта власть не должна быть частнымъ достояніемъ облеченныхъ ею лицъ. Она является общественною должностью и должна руководиться идеею права, а не произволомъ. Поэтому, здѣсь необходимы гарантіи [2]). Неограниченная власть, говоритъ Гартенштейнъ, противорѣчитъ юридическому порядку. Будучи основано на понятіи о взаимныхъ уступкахъ, право требуетъ, строго говоря, согласія тѣхъ, для которыхъ оно установляется. Только черезъ это государство становится настоящимъ обществомъ, то есть, внутренно объединеннымъ порядкомъ общенія воль [3]). Тамъ, гдѣ господствуетъ идея права, не только отношенія между подданными, но и отношенія власти къ подданнымъ должны быть юридическія. Хотя въ дѣйствительности обыкновенно признается фактически

---

[1]) Die Grundb. d. èth. Wiss. стр. 523—524.

[2]) Тамъ же, стр. 525—527.

[3]) Тамъ же, стр. 537, 540, 521.

установившаяся власть, хотя историческое происхожденіе даетъ правительству особенную крѣпость, но въ силу идеи права, фактическія отношенія должны быть переведены въ ясный и положительный законъ. Поэтому, на высшихъ ступеняхъ государственной жизни требуется установленіе закона, опредѣляющаго взаимныя права правительства и подданныхъ [1]).

Формы, въ которыхъ проявляется участіе подданныхъ въ общественной власти, могутъ быть впрочемъ весьма различны. Общихъ правилъ тутъ нѣтъ; все зависитъ отъ фактическихъ отношеній. Демократія, аристократія и монархія равно могутъ быть правомѣрны. Чистая демократія, въ смыслѣ абсолютнаго участія всѣхъ въ правленіи, конечно, немыслима. Тутъ всегда является множество исключеній; необходимо, кромѣ того, подчиненіе меньшинства большинству. Вообще, демократія, гдѣ голоса не взвѣшиваются, а считаются, всего скорѣе ведетъ къ атомистическому разложенію общества; поэтому, ее слѣдуетъ признать низшимъ образомъ правленія. Аристократія и монархія имѣютъ за себя и болѣе естественное происхожденіе, ибо, предоставленныя себѣ, силы естественно стремятся къ сосредоточенію [2]). Наслѣдственная монархія, въ особенности, имѣетъ ту огромную выгоду, что она изъемлетъ власть отъ притязаній честолюбія и ставитъ монарха выше всякихъ частныхъ интересовъ. Она даетъ идеѣ государства особенный блескъ и установляетъ связь любви между правителемъ и подданными. Въ европейскихъ обществахъ, она имѣетъ, сверхъ того, и самые глубокіе историческіе корни. Поэтому, ея надобно держаться [3]). Но для того чтобы монархія была сообразна съ идеею права, она должна допустить участіе народа въ общественной власти. Это участіе не можетъ ограничиваться присутствіемъ спокойныхъ зрителей, какъ требовалъ Гербартъ. Общественное мнѣніе, которое не въ состояніи ни предупредить зло, ни его исправить, ни къ чему не служитъ. Самое участіе къ общественнымъ дѣламъ исчезаетъ въ гражданахъ, тамъ гдѣ обществу не предоставлено законнаго пути для проведенія своихъ мыслей. Единственная форма, сообразная съ требованіями права, есть народное представительство. Наименьшее, что́ можно дать народу, это то, чтобы никакой законъ не установлялся безъ его согласія [4]). Затѣмъ, ближайшее опредѣленіе народ-

---

[1]) Die Grundb. d. eth. Wiss. стр. 531—532.

[2]) Тамъ же, стр. 533—536.

[3]) Тамъ же, стр. 539—540.

[4]) Тамъ же, стр. 540—543.

ныхъ правъ, а равно и взаимныхъ отношеній различныхъ органовъ власти, должно быть предоставлено жизни. Каждое государство имѣетъ свои условія и свои особенности; пригодное одному не можетъ быть перенесено на другое [1]).

Точно также какъ для законодательства требуются гарантіи и для исполненія. Здѣсь главное обезпеченіе заключается въ отвѣтственности исполнителей. Но это не можетъ относиться къ монарху, надъ которымъ нѣтъ высшаго судьи. Отвѣтственность его замѣняется отвѣтственностью министровъ, которые берутъ на себя исполненіе. И это начало приложимо единственно къ представительному правленію [2]).

Развивая такимъ образомъ идею права въ приложеніи къ обществу, Гартенштейнъ признаетъ однако, что одна эта идея не въ состояніи установить сколько нибудь сносный общественный порядокъ. Право требуетъ только принятія какой бы то ни было системы для устраненія спора; значеніе его чисто отрицательное. Всякое положительное объединеніе общества основано, слѣдовательно, на другихъ идеяхъ. Съ развитіемъ государства, къ системѣ права присоединяются системы воздаянія и доброжелательства [3]).

Система воздаянія имѣетъ двѣ стороны: отрицательную и положительную, наказанія и награды. Первая требуетъ соотвѣтствія наказаній съ преступленіями. Но въ этомъ отношеніи, преграды, полагаемыя дѣйствительностью осуществленію этой идеи, такъ велики, что приходится прибѣгать къ понятію о нравственномъ порядкѣ, выходящемъ за предѣлы земнаго бытія, чтобы найти какое нибудь соотвѣтствіе между воздаяніемъ и виною. Въ жизни же, система наказаній является болѣе средствомъ для охраненія порядка, нежели самостоятельною цѣлью. Что касается до системы наградъ, то она, по идеѣ, заключаетъ въ себѣ не только вознагражденіе государственныхъ служителей и равное распредѣленіе тяжестей между гражданами, но и опредѣленіе взаимныхъ отношеній частныхъ лицъ между собою. Есть, говоритъ Гартенштейнъ, по крайней мѣрѣ возможность представить себѣ такой общественный порядокъ, въ которомъ право предупреждаетъ и устраняетъ всякія несправедливости между частными лицами, и заботится о томъ, чтобы ихъ

---

[1]) Die Grundb. d. eth. Wiss. стр. 538—539, 547.
[2]) Тамъ же, стр. 557—552.
[3]) Тамъ же, стр. 553—554.

взаимныя услуги уравновѣшивались. Но эта задача тѣсно связана съ системою управленія, въ которую она входитъ, какъ подчиненная часть [1]).

Система управленія основана на идеѣ доброжелательства, полное осуществленіе которой требуетъ на всѣхъ пунктахъ общества духа любви и самоотверженія. Но если этого трудно достигнуть даже въ небольшихъ кружкахъ, то тѣмъ менѣе возможно ожидать этого въ государствѣ. Здѣсь, болѣе нежели гдѣ либо, оказывается, что общество основано не на всеобщемъ доброжелательствѣ, а на сочетаніи весьма разнообразныхъ частныхъ интересовъ. Въ виду этого, вопросъ объ идеальномъ устройствѣ общества на началахъ доброжелательства остается совершенно праздными, и система управленія принуждена ограничиться приложеніемъ идеи доброжелательства къ одной государственной дѣятельности, въ противоположность частной [2]). Эта дѣятельность полагаетъ себѣ цѣлью возбужденіе чувства довольства во всѣхъ, доставленіемъ гражданамъ всего, что можетъ быть предметомъ или средствомъ внѣшняго наслажденія. Но она не ограничивается матеріальными благами. Избытокъ матеріальныхъ наслажденій можетъ даже извратить нравственный духъ общества, и вслѣдствіе умноженія потребностей, породить въ немъ внутреннее недовольство. Поэтому государство, рядомъ съ попеченіемъ о матеріальномъ благосостояніи, должно воспитать въ обществѣ духъ умѣренности и нравственную силу. Руководящее начало системы управленія есть воспитывающая любовь, которая, направляя гражданъ къ нравственнымъ цѣлямъ, должна однако избѣгать ненужныхъ стѣсненій, всегда имѣя въ виду, что высшая задача государства состоитъ въ установленіи внутренней гармоніи свободно дѣйствующихъ силъ. Здѣсь система управленія указываетъ на систему культуры, которая одна доставляетъ средства для исполненія этой задачи [3]).

Оказывается, слѣдовательно, что государство не въ состояніи исполнить возложенную на него обязанность. Идеи неприложимы къ дѣйствительному обществу. Право лишено всякаго положительнаго содержанія; воздаяніе указываетъ на будущую жизнь, а доброжелательство предполагаетъ несуществующій въ людяхъ общій духъ любви и самоотверже-

---

[1]) Die Grundb. d. eth. Wiss. стр. 554—560.
[2]) Тамъ же, стр. 560—561.
[3]) Тамъ же, стр. 561—569.

нія. Тѣмъ не менѣе, государство должно дѣлать, что̀ можетъ; но при этомъ, оно принуждено руководиться только своими собственными практическими соображеніями. Правилъ ему не дается никакихъ; границъ его дѣятельности не полагается. Право и нравственность, частная сфера и общественная, все здѣсь перемѣшивается. Въ теоріи, государство является воспитателемъ общества, не только въ общественной жизни, но и въ частныхъ отношеніяхъ; на практикѣ же, оно повсюду встрѣчаетъ неодолимыя преграды и само находится въ полной зависимости отъ тѣхъ частныхъ отношеній, которыя оно призвано пересоздать.

Такой результатъ, не дающій никакихъ твердыхъ точекъ опоры ни для теоріи, ни для практики, составляетъ неизбѣжное послѣдствіе смѣшенія личной нравственности съ государственною дѣятельностью. Государство представляется здѣсь съ двухъ противоположныхъ сторонъ, но эти стороны не приведены къ соглашенію. Корень всѣхъ этихъ противорѣчій лежитъ въ самыхъ основныхъ началахъ ученія Гербарта. Развитіе этихъ началъ въ цѣльную систему общественныхъ отношеній у его послѣдователей послужило единственно къ тому, чтобы еще яснѣе обличить ихъ несостоятельность. Если, не смотря на то, школа Гербарта до сихъ поръ имѣетъ нѣкоторый вѣсъ и значеніе въ Германіи, то въ этомъ опять же можно видѣть только признакъ упадка философскаго смысла. Воззрѣнія этой школы смахиваютъ на реализмъ; оттого она и пользуется извѣстною популярностью.

3. ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА.

Въ совершенно другой области, нежели предъидущіе мыслители, вращается историческая школа нѣмецкихъ юристовъ. Она не изслѣдуетъ метафизическихъ началъ, а держится чисто юридической почвы. Тѣмъ не менѣе, и на ней отразилось общее развитіе нѣмецкой философіи. На различныхъ ея представителяхъ лежитъ отпечатокъ слѣдовавшихъ другъ за другомъ системъ. Въ общемъ итогѣ, она представляетъ, въ противоположность нравственному идеализму, одностороннее развитіе юридической теоріи Канта въ приложеніи къ дѣйствительности. Точкою отправленія для нея служатъ данныя юридическія отношенія, въ которыхъ она усматриваетъ присущій имъ законъ развитія. Ея теорія, по собственному ея признанію, ничто иное какъ философія положительнаго права. Въ этомъ отношеніи, нельзя не замѣтить сходства этого ученія съ предъ-

идущими системами, которыя мы обозначали названіемъ индивидуалистическаго идеализма. Мы увидимъ и другія, ближайшія черты, указывающія на родственное направленіе этихъ воззрѣній, хотя настоящаго вліянія ихъ другъ на друга никогда не было. Входя въ общее движеніе идей, историческая школа развивается самобытно въ своей спеціальной сферѣ.

Основателемъ исторической школы былъ гёттингенскій профессоръ Гуго. Онъ изложилъ свои философскіе взгляды въ *Учебникѣ естественнаго права*, имѣвшемъ много изданій [1]). Въ самомъ заглавіи этого сочиненія онъ называетъ свое ученіе *философіею положительнаго права*. „Къ безчисленнымъ парамъ противоположныхъ другъ другу силъ и воззрѣній, говоритъ онъ, которыхъ совокупное дѣйствіе производитъ что либо въ природѣ или въ умственной сферѣ, принадлежатъ также философія и положительное право. Между тѣмъ какъ всякое философствованіе основано на изслѣдованіи, на самостоятельной мысли, на независимости отъ чужихъ предписаній, все юридическое является дѣломъ изученія и приспособленія къ существующему. Соединеніе того и другаго, философія положительнаго права, есть разумное, основанное на понятіяхъ познаніе того, что можетъ быть правомѣрно, въ особенности въ области частнаго права, составляющаго собственный предметъ юриспруденціи [2])". Гуго относитъ философію права къ этикѣ въ обширномъ смыслѣ, которую онъ раздѣляетъ на этику въ тѣсномъ смыслѣ или ученіе о нравственности, и на политику въ обширномъ смыслѣ. Ученіе о нравственности занимается внутренними помыслами, а отчасти и внѣшними дѣйствіями, на сколько они не подлежатъ вліянію власти. Политика же касается именно дѣйствій, опредѣляемыхъ властью, при чемъ политика въ тѣсномъ смыслѣ обращаетъ болѣе вниманія на публичное право, а юриспруденція болѣе на частное [3]).

Способъ сочетанія положительнаго права съ умозрительною философіею, на которомъ Гуго строитъ свою теорію, состоитъ главнымъ образомъ въ приложеніи установленнаго Кантомъ различія между требова-

---

[1]) Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts. Пользуюсь четвертымъ изданіемъ (Berlin 1819), составляющимъ вторую часть *Учебника гражданскаго курса* (Lehrbuch eines civilistischen Cursus).

[2]) Lehrb. des Naturr. Einl. § 1.

[3]) Тамъ же, § 5.

ніями *окончательными* (peremtorisch) и *временными* (provisorisch). Окончательныя или идеальныя требованія основаны на чистыхъ доводахъ разума, независимо отъ какихъ бы то ни было существующихъ данныхъ или условій; временныя же требованія соображаются съ дѣйствительнымъ положеніемъ вещей [1]). Здѣсь главное правило состоитъ въ томъ, что надобно держаться установленныхъ обычаевъ, которые имѣютъ за себя авторитетъ времени и жизни. То, что признано или признавалось множествомъ людей, не можетъ быть совершенно неразумно, хотя бы оно не отвѣчало высшимъ требованіямъ разума [2]). Съ этой точки зрѣнія, Гуго подвергаетъ критикѣ всѣ юридическія учрежденія, съ одной стороны разбирая ихъ безусловную разумность, съ другой стороны объясняя историческое ихъ происхожденіе и временную ихъ необходимость.

Основаніемъ для философской оцѣнки явленій права служитъ понятіе о цѣли. Признавая разумъ отличительнымъ свойствомъ человѣка, возвышающимъ его надъ животными, и принимая Кантово дѣленіе разума на способность познавательную, имѣющую предметомъ истину, способность желательную, обращенную на свободныя дѣйствія, и наконецъ разсудокъ (Urtheilskraft), соображающій цѣли съ средствами и проявляющійся въ разумномъ чувствѣ удовольствія и неудовольствія (Lust und Unlust), Гуго къ послѣднему разряду, вмѣстѣ съ искусствомъ, относитъ и положительное право [3]). Мы видимъ здѣсь явное совпаденіе съ ученіемъ какъ Фриса, такъ и Гербарта. Отношеніе цѣли къ средствамъ, говоритъ Гуго, опредѣляется у человѣка не одними только естественными влеченіями, какъ у животныхъ, и не однимъ только опытомъ, но главнымъ образомъ принадлежащею человѣку телеологическою способностью разсудка, въ силу которой онъ собственное свое развитіе представляетъ себѣ цѣлью природы [4]).

Между тѣмъ, цѣли, полагаемыя отдѣльными лицами, могутъ часто противорѣчить одна другой, какъ въ существѣ своемъ, такъ и въ выборѣ средствъ. Отсюда столкновенія, которыя, при отсутствіи высшаго судьи, могутъ быть разрѣшены только силою. Но такой способъ рѣше-

---

[1]) Lehrb. des Naturr. § 91 и др.

[2]) Тамъ же, §§ 37, 148 и др.

[3]) Тамъ же, § 63. Ср. Kant, Krit. der Urtheilsk. Einl. стр. 58.

[4]) Тамъ же, § 77. Ср. Kant, Krit. der Urtheilsk. стр. 388 и слѣд.

нія противорѣчитъ разуму. Слѣдовательно, необходимо установленіе порядка, въ которомъ возникающіе споры разрѣшались бы третьимъ лицемъ. Этотъ порядокъ называется *юридическимъ*. Люди соединяются въ общества, подъ управленіемъ власти, которой предоставляется рѣшеніе споровъ. Подчиненіе юридическому порядку составляетъ, слѣдовательно, требованіе разума [1]).

И тутъ очевидно совпаденіе съ теоріею Гербарта: право возникаетъ изъ потребности устраненія спора. Съ другой стороны, также какъ чистые кантіанцы, Гуго считаетъ существеннымъ признакомъ права принужденіе, признавая впрочемъ, что оно не ограничивается однимъ употребленіемъ физической силы. Этимъ признакомъ юридическія обязанности отличаются отъ нравственныхъ, хотя изъ этого еще не слѣдуетъ, что первыя важнѣе послѣднихъ. Какія дѣйствія принадлежатъ къ тому или другому разряду, на этотъ счетъ, говоритъ Гуго, нѣтъ никакого общаго правила; все рѣшается частными обстоятельствами. Между юридическими обязанностями и нравственными могутъ быть и столкновенія; но власть, во всякомъ случаѣ, требуетъ отъ подчиненныхъ безусловнаго повиновенія, признавая нравственныя возраженія противъ своихъ предписаній только за внушенія заблуждающейся совѣсти. Иначе юридическій порядокъ немыслимъ [2]).

Вмѣстѣ съ Кантомъ, Гуго считаетъ подчиненіе всего человѣческаго рода общему юридическому порядку, подъ управленіемъ единой власти, высшимъ требованіемъ разума. Это одно можетъ уничтожить состояніе безправія между людьми, состояніе, котораго неразумность ясно обнаруживается въ печальныхъ послѣдствіяхъ войны. Тѣ возраженія, которыя дѣлаются противъ всемірнаго государства съ точки зрѣнія различія народностей и дальности разстояній, не имѣютъ существеннаго значенія. Опытъ показываетъ, что различныя племена и страны, раздѣляемыя океанами, могутъ подчиняться единому правительству; успѣхи же просвѣщенія болѣе и болѣе устраняютъ неудобство дальнихъ разстояній. Съ другой стороны однако, существованіе отдѣльныхъ государствъ объясняется исторически, какъ независимымъ ихъ другъ отъ друга возникновеніемъ, такъ и завоеваніями, раздѣлами и другими событіями, которыя вели къ разъединенію обществъ. А такъ какъ народы привыкли къ этому поряд-

---

[1]) Lehrb. des Naturr. § 78.

[2]) Тамъ же, §§ 79—84.

ку и не хотятъ перемѣны, то остается признать его правомѣрнымъ. То, что не можетъ быть оправдано съ точки зрѣнія безусловныхъ требованій разума, узаконяется въ виду временной необходимости, какъ средство противъ полнаго безправія [1]).

Съ той же точки зрѣнія Гуго смотритъ и на устройство отдѣльныхъ государствъ. Политическія учрежденія происходятъ или случайно, или въ силу свободнаго рѣшенія, предоставленнаго одному лицу, нѣсколькимъ или всѣмъ. Но каково бы ни было ихъ происхожденіе, вездѣ есть возможность заблужденія, несправедливости, нецѣлесообразности, и нѣтъ такого устройства, которое избѣгло бы этихъ недостатковъ. Ихъ думаютъ устранить передачею власти въ руки многихъ, введеніемъ выборнаго начала, наконецъ, всего болѣе системою раздѣленія властей. Но всякое раздѣленіе власти потому уже противорѣчитъ разуму, что при разногласіи можетъ вовсе не состояться рѣшеніе, когда рѣшеніе нужно. Въ случаѣ столкновеній и борьбы, необходимо, чтобы надъ препирающимися властями воздвигалась третья, высшая, которой принадлежало бы рѣшеніе; или, по крайней мѣрѣ, надобно чтобы одна изъ нихъ была на столько сильнѣе другихъ, чтобы она могла заставить ихъ, тѣмъ или другимъ путемъ, подчиняться ея волѣ. Въ особенности противъ раздѣленія, предложеннаго Монтескьё, можно сказать, что хотя и требуется предоставленіе законодательства, исполненія и суда различнымъ органамъ власти, но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что эти органы должны быть совершенно независимы другъ отъ друга и не могли бы подчиняться единой, высшей власти. Вообще, каково бы ни было государственное устройство, всегда необходимо предоставленіе абсолютной власти какому нибудь физическому или нравственному лицу, ибо иначе столкновенія могутъ перейти въ междоусобную войну; какъ же скоро существуетъ абсолютная власть, такъ является возможность произвола [2]).

Такимъ образомъ, нѣтъ государственнаго устройства, которое было бы безусловно правомѣрно (peremtorisch rechtlich); но временно правомѣрнымъ можетъ быть всякое, какъ бы власть въ немъ ни была раздѣлена или соединена [3]). Законъ и совѣсть требуютъ отъ каждаго гражданина подчиненія существующимъ учрежденіямъ и установленной

---

[1]) Lehrb. des Naturr. §§ 85—92.
[2]) Тамъ же, §§ 138—143, 384.
[3]) Тамъ же, § 384.

власти, хотя бы онъ считалъ другія учрежденія лучшими, и хотя бы онъ думалъ, что власть пріобрѣтена случайно, безъ законныхъ основаній. Это требованіе вытекаетъ изъ первыхъ началъ нравственности и права, изъ необходимости поддерживать правомѣрный порядокъ; ибо, еслибы каждый слѣдовалъ собственному мнѣнію, то водворилась бы полное безправіе. И въ этомъ заключается единственное основаніе повиновенія. Другія начала, на которыхъ думаютъ утвердить отношенія власти къ подчиненнымъ, лишены всякаго значенія. Такъ, обыкновенно основываютъ государство на договорѣ и выводятъ повиновеніе изъ обязанности держать данное слово. Но 1) такихъ договоровъ никогда не было; всѣ дѣйствительныя учрежденія возникали и измѣнялись другими путями. 2) Они невозможны, ибо они не содержатъ въ себѣ необходимыхъ условій всякаго договора: милліоны людей, другъ друга не знающихъ, не могутъ вступить въ соглашеніе, съ обязательствомъ держаться другъ за друга на вѣчныя времена, подчиняться учрежденіямъ, о пользѣ которыхъ они не въ состояніи судить, и повиноваться людямъ, которые имъ большею частью совершенно неизвѣстны. 3) Подобные договоры не только не нужны, но даже и вредны, ибо правительства были бы слишкомъ шатки, еслибы обязанность повиновенія зависѣла отъ изслѣдованія историческаго происхожденія ихъ изъ договора. Все что можно сказать, это то, что въ основаніи всякаго разумнаго общежитія лежитъ разумная идея, именно, идея договора; но юридическаго приложенія эта идея имѣть не можетъ и вывести изъ нея юридическихъ обязанностей нельзя [1]). Съ другой стороны, столь же несостоятельно и ученіе Галлера, который хочетъ вывести государственное устройство изъ частныхъ отношеній и смотритъ на власть, какъ не частное право князей [2]). Тѣже начала права, на которыхъ зиждется обязанность повиновенія подданныхъ, требуютъ и отъ князя, чтобы онъ имѣлъ въ виду не частныя свои выгоды, а общее благо и охраненіе правомѣрнаго порядка [3]).

Выводя такимъ образомъ политическое устройство изъ охраненія права, Гуго не думаетъ однако ограничивать этимъ цѣль государства. Еслибы правительства существовали единственно для безопасности, говоритъ онъ, то имъ не слѣдовало бы дѣлать множества вещей, кото-

---

[1]) Lehrb. des Naturr. §§ 378—382.
[2]) Тамъ же, § 383.
[3]) Тамъ же, § 378.

рыя каждое изъ нихъ дѣлаетъ безъ всякаго возраженія на счетъ принадлежащаго ей къ тому права. Еще менѣе можно признать, что правительство, будучи призвано только для охраненія права, не должно касаться пріобрѣтенныхъ правъ; ибо въ такомъ случаѣ оно не могло бы даже взимать податей [1]). На этомъ основаніи, Гуго возлагаетъ на государство заботу о развитіи просвѣщенія. Онъ даетъ ему безусловное право ограничивать свободу мыслей и вообще налагать на свободу всякаго рода стѣсненія во имя общественнаго блага. Во всемъ этомъ, оно является единственнымъ судьею; частныя сужденія въ общественныхъ дѣлахъ должны безусловно подчиняться рѣшеніямъ власти [2]).

Въ этомъ расширеніи вѣдомства государства нельзя не замѣтить нѣкотораго противорѣчія съ положенными въ основаніе началами. Если правомъ называется то, что предписывается властью, а необходимость власти зиждется исключительно на предупрежденіи столкновеній, то очевидно, что она не должна идти далѣе охраненія права. Государство, какъ союзъ, обнимающій всю народную жизнь и имѣющій въ виду общее благо, не можетъ быть выведено изъ этихъ началъ. Но здѣсь опытъ становится въ разрѣзъ съ теоріею, и Гуго ссылается именно на опытъ въ подтвержденіе своего взгляда.

Наконецъ, Гуго обсуждаетъ и начала частнаго права, съ одной стороны съ точки зрѣнія безусловной разумности, съ другой стороны съ точки зрѣнія временной правомѣрности. Частное право представляетъ обособленіе лицъ въ предѣлахъ отдѣльныхъ государствъ, также какъ публичное право представляетъ обособленіе государствъ внутри человѣчества. Одно тѣсно связано съ другимъ. И тутъ разъединеніе противорѣчитъ чистымъ требованіямъ разума. Какъ семейство, такъ и собственность имѣютъ свои, присущіе имъ недостатки, вслѣдствіе которыхъ они никакъ не могутъ быть оправданы въ чистой теоріи. Семейныя отношенія 1) связываютъ человѣка въ безчисленномъ множествѣ его дѣйствій, почти въ совокупности его жизни; 2) часто идутъ наперекоръ самымъ сильнымъ его наклонностямъ; 3) остаются постоянными, не смотря на всѣ совершающіяся съ лицами перемѣны. Что касается до собственности, то послѣдствіемъ ея является бѣдность однихъ при богатствѣ другихъ; бѣдность же, какъ физически, такъ и нравственно, гнететъ человѣка,

---

[1]) Lehrb. d. Natturr, § 144.

[2]) Тамъ же, §§§ 391, 393, 402.

а богатство нерѣдко его развращаетъ. Для государства, такое распредѣленіе имущества, при которомъ у однихъ является избытокъ, а у другихъ недостатокъ, составляетъ источникъ безчисленныхъ затрудненій. И когда утверждаютъ, что безъ собственности нѣтъ побужденій къ труду, то это опровергается опытомъ, который показываетъ примѣры дѣятельности не общую пользу безъ всякаго инаго вознагражденія, кромѣ почета. Несправедливо также мнѣніе, будто безъ частнаго права долженъ установиться невыносимый деспотизмъ, подъ которомъ будетъ подавлена человѣческая личность, и человѣкъ превратится въ чистую машину. Зависимость отъ общественной власти не уничтожаетъ ни внутренней, ни внѣшней свободы; нерѣдко она даже менѣе тягостна, нежели установляемая частнымъ правомъ зависимость отъ отдѣльныхъ лицъ. Скорѣе противъ семейства и собственности, какъ юридическихъ учрежденій, можно сдѣлать то возраженіе, что они представляютъ излишнія стѣсненія свободы, такого же рода отношенія могли бы установиться и добровольно, безъ всякаго принужденія [1]).

Не смотря однако на то, что частное право не вполнѣ соотвѣтствуетъ требованіямъ разума, легко объяснить, какимъ образомъ оно возникло, и почему оно держится. Каждый человѣкъ имѣетъ прирожденное стремленіе какъ можно менѣе зависѣть отъ другихъ. Отношенія, изъ которыхъ образуется частное право, возникли прежде, нежели установились правительства, а когда водворились послѣднія, люди вовсе не расположены были отказаться отъ прежнихъ своихъ правъ. Съ дальнѣйшимъ же развитіемъ общества, при всякомъ злоупотребленіи власти, казалось выгоднымъ отнять у нея часть ея вѣдомства и присоединить его къ частному праву. И здѣсь, какъ и вездѣ, главный доводъ въ пользу установляемаго частнымъ правомъ разъединенія лицъ, состоитъ въ томъ, что люди къ этому привыкли, при чемъ оказывается и та выгода, что перемѣны правленія и злоупотребленія власти гораздо менѣе ощутительны, когда частное право отдѣлено отъ государственнаго [2]).

Такимъ образомъ, и частное право должно быть признано не безусловно, а только временно правомѣрнымъ. Съ этой точки зрѣнія, Гуго оправдываетъ самое рабство. Онъ ссылается прежде всего не то, что оно существовало въ теченіи тысячелѣтій у самыхъ образованныхъ на-

---

[1]) Lehrb. des Naturr. §§ 93—108.

[2]) Тамъ же, §§ 110—112.

родовъ, и мудрѣйшіе и лучшіе люди не находили въ немъ ничего незаконнаго. Изъ этого одного уже видно, что оно не только физически возможно, но и сообразно съ разумомъ, а потому всякое изслѣдованіе, которое утверждаетъ противное, должно быть основано на недоразумѣніи. Конечно, рабство нельзя признать безусловно правомѣрнымъ, ибо оно не истекаетъ ни изъ животной, ни изъ разумной, ни изъ общественной природы человѣка. Но временно правомѣрнымъ оно можетъ быть совершенно на томъ же основаніи, какъ и всякое другое учрежденіе. Если мы сравнимъ состояніе рабовъ съ вытекающимъ изъ частной собственности положеніемъ бѣдныхъ, то увидимъ, что выгода часто на сторонѣ первыхъ. Есть даже обстоятельства, при которыхъ рабство, какъ временное право, лучше свободы, именно, когда оно входитъ, какъ составная часть, въ положительное право извѣстнаго народа. Въ такомъ случаѣ, разумъ предписываетъ намъ мало по малу смягчать его суровость, но не уничтожать его разомъ [1]).

И такъ, въ результатѣ, раздѣльность лицъ, на которой основано положительное право, противорѣчитъ высшимъ требованіямъ разума, но получаетъ временную правомѣрность вслѣдствіе естественнаго развитія человѣческихъ отношеній. Гуго не объясняетъ, въ силу чего установляются подобныя отношенія, и какимъ образомъ привычка можетъ сдѣлать разумнымъ то, что само по себѣ неразумно. Недостаточность его теоріи, въ которой, съ одной стороны, являются идеальныя требованія, несогласныя съ человѣческою природою, а съ другой стороны противорѣчащій этимъ требованіямъ опытъ, обнаруживается на каждомъ шагу. Самыя основанія ея крайне односторонни. Въ сущности, вся его философія положительнаго права сводится къ необходимости подчиняться какимъ бы то ни было предписаніямъ власти, ибо ей одной принадлежитъ верховное рѣшеніе на счетъ того, что́ должно считаться правомѣрнымъ или неправомѣрнымъ. Между тѣмъ, самъ Гуго не считаетъ издаваемый правительствомъ законъ единственнымъ источникомъ положительнаго права. Напротивъ, онъ прямо возстаетъ противъ подобнаго ограниченія, утверждая, что обычай и юриспруденція точно также могутъ быть источниками права, какъ и законъ. За это говоритъ, какъ естественная исторія развитія всякаго положительнаго права, такъ и примѣръ всѣхъ образованныхъ народовъ, наконецъ, даже невозможность все опредѣлить

---

[1]) Lehrb d. Naturr. §§ 189—195.

положительнымъ закономъ и бо́льшее вѣроятіе, что добровольно принятое народомъ право будетъ удобно и приложимо [1]). Но если такъ, то исходящее отъ власти предписаніе не составляетъ существеннаго признака права. Ясно, что и съ этой стороны теорія Гуго нуждалась въ дальнѣйшемъ развитіи. Она получила его у другаго знаменитаго представителя исторической школы, у Савиньи, который понялъ положительное право не какъ предписаніе власти, а какъ ограническое произведеніе народной жизни.

Поводомъ къ развитію этого взгляда былъ вопросъ о необходимости общаго гражданскаго кодекса для Германіи. Этотъ вопросъ былъ возбужденъ извѣстнымъ юристомъ Тибо (Thibaut), въ брошюрѣ, изданной въ 1814 году [2]). Послѣ освобожденія отъ французскаго владычества, въ Германіи пробудилось сильное стремленіе къ національному объединенію. Тибо, въ своемъ сочиненіи, высказывался противъ политическаго единства, но требовалъ общихъ гражданскихъ законовъ для всего союза. „Состояніе большихъ государствъ, говоритъ онъ, всегда представляетъ видъ неестественнаго напряженія или истощенія. Живая жизнь, сосредоточенная въ одномъ пунктѣ, однообразное стремленіе къ единой цѣли, постоянное подавленіе индивидуальнаго и разнообразнаго въ виду единаго общаго дѣла, и въ основаніи всего—отсутствіе истинно тѣсной связи между правителемъ и подданными! Вотъ, что мы здѣсь видимъ. Въ союзѣ мелкихъ государствъ, напротивъ, особенность каждаго получаетъ полный просторъ, разнообразіе можетъ вырабатываться до безконечности, и связь между народомъ и правителемъ гораздо тѣснѣе и живѣе. Не слѣдуетъ притомъ давать слишкомъ большое значеніе тому, что большія, единичныя государства поднимаютъ воинственный духъ гражданъ. Тамъ, гдѣ маленькій народъ былъ нравственно воспитанъ, состоялъ подъ мудрымъ управленіемъ и получилъ привязанность къ своимъ учрежденіямъ, онъ всегда особенно отличался воинственною доблестью и силою, такъ что перевѣсъ большихъ государствъ заключался единственно въ численномъ превосходствѣ войска. Кромѣ того, Нѣмцы не должны забывать, до какой степени это раздробленіе приспособлено къ ихъ характеру, по крайней мѣрѣ въ томъ видѣ, какъ онъ выработался доселѣ. Вез-

---

[1]) Lehrb. des Naturr. § 153.

[2]) Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutshland.

дѣ мы видимъ противоборствующіе элементы, которые, будучи насильственно связаны, могутъ другъ друга уничтожить, но которые, поставленные рядомъ, при взаимномъ соревнованіи, будутъ подвигать другъ друга на высшія задачи, пробуждая и питая безконечное разнообразіе и особенности. Съ этимъ богатствомъ разнообразія, Нѣмцы всегда сохранятъ видное мѣсто среди народовъ, между тѣмъ какъ все у нихъ легко могло бы упасть до самаго пошлаго и тупаго уровня, еслибы всемогущей рукѣ единаго лица удалось склонить германскіе народы къ полному политическому единенію“ [1]).

Съ другой стороны однако, Тибо не считалъ возможнымъ возвращеніе къ старому порядку, въ которомъ каждое маленькое государство организовалось особо, какъ будто оно ничѣмъ не было связано съ цѣлымъ. Если не желательно политическое единство, то возможно объединеніе гражданское и духовное. Настоящіе гражданскіе законы германскихъ государствъ представляютъ хаосъ безобразныхъ и не связанныхъ между собою постановленій, въ основаніи которыхъ лежитъ чуждое нѣмецкому духу римское право. Вмѣсто этого, Тибо предлагалъ составить общій германскій кодексъ, призвавъ къ содѣйствію всѣ лучшія силы страны [2]).

Противъ этого предложенія возсталъ Савиньи, въ отвѣтной брошюрѣ, изданной также въ 1814 году подъ заглавіемъ: *О призваніи нашего времени къ законодательству и правовѣдѣнію* (Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft). Онъ утверждалъ, что нельзя по произволу составить общій гражданскій кодексъ; на это нужны особенныя условія. Право, подобно языку, нравамъ и политическимъ учрежденіямъ, есть органическое проявленіе народной жизни. Всѣ эти области связаны между собою и вытекаютъ изъ единаго народнаго духа, развиваясь органически, вмѣстѣ съ самою жизнью. Первоначально, право является въ видѣ обычаевъ, которые внѣшнимъ образомъ выражаются въ символическихъ дѣйствіяхъ; затѣмъ, съ дальнѣйшимъ развитіемъ, съ раздѣленіемъ труда и осложненіемъ отношеній, то, что лежало въ общемъ сознаніи, становится предметомъ дѣятельности особаго сословія юристовъ. Право получаетъ черезъ это научную обра-

---

[1]) Ueber die Nothwend. etc. 3 Ausg. 1840 г. стр. 2—9.

[2]) Тамъ же, стр. 5—8, 17 и др.

ботку; но корень его остается тотъ же, и развитіе его не подлежитъ произвольному ускоренію или замедленію [1]).

Примѣръ такого чисто органическаго развитія представляетъ римское право, которое по этому отличается особенною стройностью. Въ немъ все новое является продолженіемъ стараго, и все старое уступаетъ мѣсто новому, по мѣрѣ того какъ оно вымираетъ въ народной жизни. Корни этого развитія лежатъ въ республиканскомъ періодѣ, который характеризуется живымъ и свободнымъ движеніемъ элементовъ. Въ императорское время, развитіе политическихъ учрежденій замираетъ, но въ гражданской области сохраняется еще прежній духъ, вслѣдствіе чего и возможно было составленіе стройнаго гражданскаго кодекса [2]). У новыхъ народовъ, мы не видимъ такого органическаго развитія жизни. Вслѣдствіе завоеваній германскихъ племенъ, различныя народности перемѣшались, а въ послѣдствіи государственная жизнь подвергалась переворотамъ, которые прерывали послѣдовательность внутренняго движенія. Въ Германіи, преобладающее развитіе получило мѣстное право; сознаніе же единства сохранялось только въ римскомъ правѣ, равно усвоенномъ всѣми. И это гораздо лучше, нежели искусственное подавленіе мѣстныхъ правъ во имя общаго права. Во всякомъ организмѣ, цѣлое и части должны находиться въ стройномъ соотношеніи, и ни одинъ изъ этихъ элементовъ не долженъ быть принесенъ въ жертву другому [3]).

При такихъ историческихъ условіяхъ, заключаетъ Савиньи, составленіе общаго гражданскаго кодекса въ настоящее время представляется совершенно неумѣстнымъ. Объединенія въ юридической жизни Германіи можно ожидать только отъ общаго развитія юриспруденціи, а не отъ законодательныхъ работъ. Наше время менѣе всего способно къ такой кодификаціи. Теперь едва только зарождается необходимый для этого историческій духъ, состоящій, съ одной стороны, въ постиженіи особенности каждаго времени и мѣста, съ другой стороны, въ изслѣдованіи историческаго происхожденія и развитія каждаго учрежденія. Настоящая юриспруденція представляетъ хаосъ разнорѣчащихъ мнѣній, а не органическую науку, которая одна была бы въ состояніи выработать стройное уложеніе [4]).

---

[1]) Ueber den Beruf etc. 1814 г. стр. 8—12.

[2]) Тамъ же, стр. 29—34.

[3]) Тамъ же, стр. 37—44.

[4]) Тамъ же, стр. 45—53, 117, 161.

Савиньи ограничился этими мыслями, въ которыхъ вліяніе органическаго воззрѣнія Шеллинга очевидно. Занятый исключительно римскимъ правомъ, онъ не выработалъ цѣльнаго теоретическаго ученія. Завершеніе теоріи исторической школы принадлежитъ ученику его Пухта, который своему курсу римскихъ Институцій предпослалъ энциклопедическое изложеніе основаній права [1]).

Также какъ и его предшественники, Пухта отвергаетъ различіе естественнаго права и положительнаго. Естественное право, какъ чистое порожденіе философіи, представляетъ только фантастическій идеалъ безъ дѣйствительности. Истинная задача философіи заключается не въ этихъ умозрительныхъ выводахъ, а въ изслѣдованіи связи права съ остальными частями міроваго организма и происхожденія его въ человѣкѣ. Такое изслѣдованіе выходитъ изъ предѣловъ частной науки. Поэтому, юриспруденція получаетъ отъ философіи готовое уже понятіе о правѣ, которое составляетъ для нея исходную точку [2]).

Философія доказываетъ, что источникъ права есть человѣческая свобода. Въ человѣкѣ соединяются два элемента: какъ физическое существо, онъ составляетъ часть природы и подлежитъ закону необходимости; какъ духовное существо, онъ одаренъ свободою, то есть, способностью самоопредѣленія или выбора. Связью между обоими элементами служитъ разумъ, или способность познавать необходимое. Свобода и разумъ составляютъ такимъ образомъ два различныхъ начала, первое—высшее, второе—низшее; первое заключаетъ въ себѣ возможность зла, второй исключаетъ зло, ибо злое есть неразумное. Слѣдовательно, если право вытекаетъ изъ свободы, то оно не можетъ быть произведеніемъ разума. Съ другой стороны однако, свобода не можетъ быть неразумна, ибо она проявляется во внѣшнемъ мірѣ, который подчиняется закону необходимости. Но разумъ составляетъ для нея только внѣшнюю границу, а не внутреннее опредѣленіе. Содержаніе свое свобода получаетъ не изъ внѣшняго міра, а изъ высшаго начала, изъ воли Божьей. Истинная свобода состоитъ въ подчиненіи волѣ Божьей. Но это подчиненіе должно быть свободное; поэтому, здѣсь лежитъ и возможность отклоненія отъ истиннаго пути,

---

[1]) Cursus der Institutionen, 1 Band., Erstes Buch.: Encyclopädie. Пользуюсь пятымъ изданіемъ 1856 года.

[2]) Instit. Encyclop. 5 Cap. § 32.

то есть, возможность зла. Человѣческая свобода состоитъ въ выборѣ между добромъ и зломъ [1]).

Изъ этихъ положеній можно бы заключить, что Пухта примыкаетъ къ нравственно-религіозной школѣ; но всѣ эти начала, опредѣляющія содержаніе свободы, онъ относитъ не къ праву, а исключительно къ нравственности. Право же имѣетъ въ виду совсѣмъ другое. Въ противоположность нравственности, оно разсматриваетъ свободу не со стороны содержанія дѣйствія, а какъ чистую способность или возможность. Хорошъ человѣкъ или дуренъ, онъ одинаково является субъектомъ права. Съ этой точки зрѣнія, всѣ люди равны. Содержаніе же эта способность получаетъ изъ отношенія человѣка къ внѣшнему міру: внѣшніе предметы подчиняются человѣческой волѣ. И тутъ опять для права все равно, согласно ли употребленіе этой власти съ нравственными требованіями или нѣтъ: дѣйствіе вполнѣ правомѣрное можетъ быть безнравственнымъ. Однако, черезъ это право не становится въ противорѣчіе съ нравственностью. Столкновенія между ними устраняются тѣмъ, что области ихъ различны: право имѣетъ дѣло съ одними внѣшними дѣйствіями, нравственность съ одними внутренними побужденіями. Поэтому, присвоеніе жизненныхъ благъ не касается нравственности, которая имѣетъ совершенно иныя задачи [2]).

Оказывается, слѣдовательно, что содержаніе свободы двоякое: внутреннее и внѣшнее, духовное и матеріальное. Положивши въ основаніе одностороннія начала нравственной школы, Пухта, переходя къ юридическому ученію, становится на совершенно иную точку зрѣнія, противорѣчащую первой. Какъ юристъ, онъ принужденъ былъ отмежевать для права особую область, на которую нравственныя начала не имѣютъ вліянія. На этой почвѣ онъ и держится; нравственная его теорія остается неудачнымъ введеніемъ, которое не имѣетъ у него дальнѣйшаго приложенія. Хотя онъ, вмѣстѣ съ нравственною школою, видитъ въ правѣ Богомъ установленный порядокъ человѣческихъ отношеній, но такъ какъ естественнымъ путемъ этотъ порядокъ осуществляется посредствомъ человѣческой воли, то онъ признаетъ, что юристъ, которому нѣтъ дѣла до откровенія, долженъ разсматривать его, чисто какъ произведеніе человѣка [3]).

---

[1]) Instit. I, Encycl. I Cap. §§ 1—3.

[2]) Тамъ же, §§ 4, 5, 7.

[3]) Тамъ же, 2 Cap. § 10, стр. 23—24.

И такъ, право, по опредѣленію Пухта, есть признаніе свободы, выражающейся въ человѣческой личности и въ волѣ человѣка, направленной на внѣшніе предметы. Въ этомъ признаніи является двоякій элементъ, откуда проистекаетъ двоякое значеніе права. Съ одной стороны, оно является выраженіемъ личной воли, и какъ таковое, присвоивается лицу. Съ другой стороны, какъ *признаніе* личнаго права, оно выражаетъ собою общую волю и порядокъ, господствующій надъ лицами. Первое обыкновенно, хотя и не совсѣмъ точно, называется ***правомъ въ субъективномъ смыслѣ***, второе—***правомъ въ объективномъ смыслѣ*** [1]). Послѣднимъ опредѣляются, какъ права лицъ, такъ и взаимныя ихъ юридическія отношенія. Права служатъ основаніемъ всей системы; юридическія отношенія представляютъ только разнообразныя сочетанія правъ. Во всемъ этомъ проходитъ одно общее начало, начало личности, на которомъ строится все право [2]).

Но лице, само по себѣ взятое, имѣетъ стремленіе къ безконечному обособленію и неравенству. Предоставленныя себѣ, отдѣльныя лица уничтожили бы другъ друга. Поэтому, необходимо общее, связующее ихъ начало, которое полагало бы предѣлы присущему человѣку желанію подчинить себя все окружающее. Такою связью служитъ, съ одной стороны, любовь, соединяющая людей въ болѣе или менѣе обширныя общества, съ другой стороны, объективное сознаніе права, которое безконечное неравенство частныхъ опредѣленій подводитъ подъ общее, равное для всѣхъ начало личности [3]).

Это стремленіе права къ уравненію лицъ не уничтожаетъ однако разнообразія отношеній. Право не отрицаетъ фактическаго неравенства, а только подчиняетъ его высшему началу. Равная для всѣхъ юридическая личность составляетъ форму, которая наполняется безконечно разнообразнымъ содержаніемъ. Съ одной стороны, самыя лица, смотря по различному своему положенію, какъ члены того или другаго союза, получаютъ различную правоспособность; съ другой стороны, при равной правоспособности, осуществленіе правъ разнообразится до безконечности вслѣдствіе различной дѣятельности человѣка и различія условій, которыми онъ окруженъ. Такимъ образомъ, холодная и неподвижная форма прикрываетъ и охраняетъ

---

[1]) Instit. I, Encycl. I Cap. § 6.

[2]) Тамъ же, § 6, стр. 13, § 21, стр. 53, § 27, стр. 77.

[3]) Тамъ же, § 8.

неисчерпаемое богатство и разнообразіе жизни. Право представляетъ собою живое, органическое начало, которое заключаетъ въ себѣ стремленія двоякаго рода: съ одной стороны, къ уравненію лицъ, къ подчиненію разнообразія отношеній общему, равному для всѣхъ свойству человѣческой личности, съ другой стороны, къ охраненію личныхъ особенностей каждаго и безконечнаго разнообразія отношеній, которымъ въ предѣлахъ общаго начала предоставляется должный просторъ [1]). Право есть равенство, сопряженное съ неравенствомъ [2]).

Этою двоякою задачею опредѣляется развитіе права въ исторіи человѣчества. Сознаніе права присуще человѣку съ самыхъ первыхъ временъ его существованія. Но пока люди живутъ еще семействами, оно является весьма смутнымъ. Въ семействѣ, связь любви заслоняетъ собою юридическія отношенія. Только съ появленіемъ народовъ на историческомъ поприщѣ, юридическое начало выступаетъ на первый планъ. Народъ представляетъ собою естественное соединеніе людей, связанныхъ общимъ происхожденіемъ, языкомъ, мѣстопребываніемъ. И между членами народа установляется союзъ любви; но онъ относится не къ отдѣльнымъ лицамъ, а къ общему отечеству. Лица же связываются взаимнымъ признаніемъ правъ, вслѣдствіе чего юридическое сознаніе становится господствующимъ въ народѣ. Также какъ языкъ и нравы, оно вытекаетъ изъ народнаго духа и является выраженіемъ его особенностей. Вмѣстѣ съ тѣмъ, оно получаетъ и свой самостоятельный органъ. Воля народная, выражающаяся въ правѣ, должна быть осуществлена на дѣлѣ; право должно быть ограждено отъ нарушенія: поэтому, оно нуждается въ особомъ органѣ. Такимъ является правительство; народъ образуетъ изъ себя государство. Таже самая сила, которая порождаетъ право, производитъ и государство, безъ котораго право осталось бы безъ приложенія [3]).

Отсюда ясно отношеніе между народомъ и государствомъ. Народность есть основа, на которой зиждется политическое тѣло; она составляетъ душу или жизнь, проникающую государственный организмъ. Поэтому, соединеніе нѣсколькихъ народностей въ одно государство противорѣчитъ природѣ вещей. Оно возможно только тамъ, гдѣ преобладающая народность до-

---

[1]) Instit. I, Encycl. I Cap. §§ 8, 9.

[2]) Тамъ же, § 15, стр. 36.

[3]) Тамъ же, § 9; 2 Cap. § 11.

вольно сильна, чтобы претворить въ себя остальныя; иначе союзъ можетъ держаться только внѣшнимъ образомъ, посредствомъ насилія или обмана. Точно также неестественно и распаденіе единой народности на совершенно независимыя другъ отъ друга государства. Съ народнымъ единствомъ совмѣстно лишь такое союзное устройство, въ которомъ относительная самостоятельность частей сочетается съ связью цѣлаго. Гдѣ этой связи нѣтъ, должно произойти одно изъ двухъ: или народное сознаніе затмится, или возникнетъ государственное единство.

Не смотря однако на это тѣсное отношеніе народности къ государству, они существенно отличаются другъ отъ друга. Политическій союзъ не представляетъ естественнаго соединенія людей, какъ народъ. Также какъ право, онъ зиждется на человѣческой волѣ. Въ первоначальномъ своемъ источникѣ, и право и государство истекаютъ изъ божественной воли. Государство не человѣческое изобрѣтеніе, а порядокъ, установленный самимъ Творцомъ для человѣческихъ обществъ, вслѣдствіе чего и власть считается исходящею отъ Бога. Но осуществленіе этого порядка предоставлено человѣческой свободѣ: не свободѣ отдѣльныхъ лицъ, какъ думали прежніе публицисты, а свободной волѣ народа. Народная воля, какъ выраженіе народнаго духа, составляетъ истинный источникъ государства и его учрежденій.

Этою теоріею, говоритъ Пухта, устраняются, съ одной стороны, воззрѣнія философовъ XVIII-го вѣка, которые производили государство изъ договора отдѣльныхъ лицъ, съ другой стороны, новѣйшія ученія, которыя видитъ въ государствѣ органическое произведеніе природы, образующееся помимо человѣческой воли. Обѣ эти теоріи равно односторонни; истина каждой лежитъ только въ отрицаніи другой [1]).

Изъ сказаннаго понятно и отношеніе права къ государству. Право не установляется государствомъ, а напротивъ, предполагается имъ. Оно исходитъ не отъ правительства, какъ думаютъ нѣкоторые, и не изъ воли народа, какъ составной части государства, а изъ воли народа, какъ естественнаго союза; государство же, истекая изъ того же источника, составляетъ необходимое его восполненіе [2]).

Отсюда ясно, что первоначальная форма права есть обычай, вытекающій изъ народнаго сознанія. Правительство призвано примѣнять его

---

[1]) Instit. I, Encycl. 2 Cap. § 11.

[2]) Тамъ же, стр. 29.

къ жизни. Но такъ какъ съ движеніемъ жизни и съ осложненіемъ отношеній, обычай можетъ сдѣлаться шаткимъ или неяснымъ, то является необходимость выразить его въ твердой формѣ: надобно опредѣлить чего именно требуетъ общая воля. Эти опредѣленія исходятъ отъ правительства, которое черезъ это становится органомъ права въ новой его формѣ, въ формѣ законодательства. Законъ не долженъ противорѣчить общей волѣ; но такъ какъ правительство есть законный органъ этой воли, то имъ изданный законъ долженъ считаться ея выраженіемъ, а потому требуетъ повиновенія. Наконецъ, съ дальнѣйшимъ развитіемъ жизни, сознаніе права становится достояніемъ особаго сословія юристовъ. Имъ принадлежитъ и изученіе права въ систематическомъ порядкѣ, въ органической связи всѣхъ его частей между собою. При этомъ обнаруживаются такія юридическія положенія, которыя, хотя и лежали въ глубинѣ народнаго духа, но не были ясно высказаны ни общимъ сознаніемъ, ни закономъ: они высказываются юриспруденціею. Такимъ образомъ, право юристовъ становится третьимъ и послѣднимъ источникомъ права [1]).

Эта органическая природа права выражается не только во взаимной связи его частей, но также и въ послѣдовательномъ его развитіи. Тамъ, гдѣ означенные источники права сохраняютъ свободное движеніе и находятся въ правильномъ отношеніи другъ къ другу, право развивается органически, какъ и самая народная жизнь. Внѣшняя сторона этого движенія состоитъ въ переходѣ отъ простоты къ сложности. Къ этому присоединяется большее и большее обобщеніе началъ, ибо сущность историческаго развитія народовъ заключается въ томъ, что народная особенность раскрывается къ воспринятію общечеловѣческихъ элементовъ. Наконецъ, каждый историческій народъ призванъ занять извѣстное мѣсто и исполнить извѣстную задачу въ общемъ историческомъ движеніи человѣчества. Къ этой цѣли онъ идетъ черезъ различныя ступени развитія, которыя проходитъ въ немъ и право [2]).

Также какъ право, развивается и государство. Первоначально, оно образуется изъ семьи, а потому первое его устройство носитъ на себѣ патріархальный характеръ. Глава старѣйшаго рода является главою го-

---

[1]) Instit. I. Encycl. 2 Cap. §§ 12 – 15.

[2]) Тамъ же, § 19.

сударства. Съ затемнѣніемъ этой связи, или съ распаденіемъ старшаго рода, это патріархально-монархическое устройство превращается въ аристократически-республиканское. Если старшіе роды умѣютъ сдерживать свои притязанія и подчиняются единому главѣ, то нѣкоторое время сохраняется еще монархическая форма. Но рано или поздно, между обоими элементами власти возгорается борьба, которая кончается торжествомъ аристократіи. Тогда ярче обозначается разстояніе между владычествующимъ сословіемъ и остальными гражданами. Между тѣми и другими, въ свою очередь, возгорается борьба, которая ведетъ или къ смѣшанному устройству, или къ побѣдѣ демократіи. Послѣдняя, наконецъ, вслѣдствіе внутренняго неустройства, либо предаетъ государство въ руки иноземнаго побѣдителя, либо открываетъ путь единовластію, въ лицѣ тирана, насильно захватывающаго правленіе [1]).

Таково было историческое движеніе древнихъ государствъ. Новое время отличается тѣмъ, что въ немъ преобладаетъ монархическое начало, безъ примѣси патріархальныхъ элементовъ и безъ тираническаго происхожденія. Выгода этого образа правленія заключается въ томъ, что здѣсь устраняется вопросъ о субъектѣ власти, и является гораздо болѣе важный вопросъ объ ея устройствѣ и способѣ дѣйствія. Существо монархіи состоитъ въ томъ, что общественная власть является здѣсь правомъ, присвоеннымъ извѣстному лицу. Она основана на взаимномъ признаніи правителя и подданныхъ, какъ общественныхъ лицъ, или на взаимной вѣрности. Но формы, въ которыхъ выражается это начало, могутъ быть различны. Въ феодальномъ мірѣ, оно являлось подъ покровомъ частнаго права и соединялось съ отношеніями собственности. Для современнаго человѣчества эта форма стала уже недостаточною. Настоящая задача государственной жизни состоитъ въ установленіи чисто политическаго отношенія между княземъ и народомъ, съ устраненіемъ всякихъ патріархальныхъ и частныхъ элементовъ. Съ одной стороны, власть монарха должна разсматриваться не какъ собственность, а какъ общественная должность, съ другой стороны, права гражданъ должны быть присвоены имъ не какъ отдѣльнымъ, частнымъ лицамъ, а какъ членамъ единаго цѣлаго. Поэтому, всего важнѣе сохраненіе въ нихъ общественнаго духа, который одинъ можетъ воздерживать стремленіе ихъ къ обособленію.

---

[1]) Instit I, Encycl. 3 Cap. § 25, стр. 62—64.

Лучшимъ для этого средствомъ служатъ корпораціи, которыя, соединяя гражданъ въ мелкіе союзы, пріучаютъ ихъ къ общественной жизни [1]). И въ устройствѣ корпорацій слѣдуетъ избѣгать двоякой опасности: съ одной стороны излишней самостоятельности, которая ведетъ къ разложенію государства, съ другой стороны подавленія всякой самостоятельности, которое ослабляетъ цѣлое, убивая въ немъ разнообразіе жизни. Перваго рода опасность угрожала государству въ прежнее время, вторая угрожаетъ ему въ настоящемъ [2]).

Въ качествѣ относительно самостоятельныхъ союзовъ, корпораціямъ принадлежитъ независимое отъ государства развитіе права, или автономія. Она выражается въ обычаяхъ и статутахъ, которые однако должны держаться въ предѣлахъ государственнаго закона [3]). Еще большая законодательная независимость принадлежитъ церкви, которая составляетъ совершенно отдѣльный отъ государства союзъ, имѣющій свое особое происхожденіе, свою самостоятельную область, и облекающійся также въ формы права. Церковнымъ законодательствомъ опредѣляются устройство и дѣятельность органовъ церкви и права ея членовъ. Государство же призвано охранять этотъ юридическій порядокъ, въ замѣнъ чего оно получаетъ отъ церкви воспитаніе гражданъ въ духѣ повиновенія закону и вѣрности власти [4]).

Такимъ образомъ, развитіе права не ограничивается однимъ политическимъ союзомъ. А съ другой стороны, задача государства не исчерпывается охраненіемъ права. Крѣпость юридическаго порядка зависитъ отъ народнаго сознанія. Безъ этого безсильны судъ и наказанія. Слѣдовательно, правительство должно поддерживать въ народѣ этотъ духъ посредствомъ воспитанія. Кромѣ того, оно обязано заботиться и о матеріальномъ благосостояніи гражданъ, не только потому что послѣднее служитъ нѣкоторою гарантіею противъ нарушенія права, но и въ виду умноженія государственныхъ средствъ, отъ которыхъ зависитъ самое существованіе политическаго тѣла. Это попеченіе о матеріальныхъ и духовныхъ интересахъ народа называется полицейскою дѣятельностью госу-

---

[1]) Instit. I, Encycl. 3 Cap. § 25, стр. 64—67.

[2]) Тамъ же, 2 Cap. § 14, стр. 34.

[3]) Тамъ же.

[4]) Тамъ же, стр. 35; § 25, стр. 74; § 26.

царства. Она простирается не только на устраненіе препятствій, но и на положительное содѣйствіе общественнымъ цѣлямъ, хотя трудно сказать, гдѣ лежатъ границы этой дѣятельности. Излишнее попущеніе можетъ быть также вредно, какъ и излишнее вмѣшательство. Гарантіею противъ послѣдняго зла можетъ служить требованіе, чтобы правительство всегда имѣло въ виду свою настоящую задачу, охраненіе права, а въ остальномъ видѣло только средство косвеннымъ путемъ идти къ той же цѣли. Напротивъ, при такомъ взглядѣ на государство, по которому оно заключаетъ въ себѣ все земное назначеніе человѣка, взгляду, раздѣляемому многими политиками, дѣятельность правительства не имѣла бы иной границы, кромѣ самой невозможности исполнить эту задачу. Человѣкъ, въ этой системѣ, является членомъ государства всѣми сторонами своего существа. Но въ этомъ именно и заключается фактическое опроверженіе этой теоріи, отъ которой народное чувство отвращается самымъ рѣшительнымъ образомъ [1]).

И такъ, въ концѣ концовъ, государство все таки является только средствомъ для охраненія права. Высшее значеніе политическаго союза, какъ органическаго единства народной жизни, не было понято историческою школою. Держась чисто юридической почвы, она осталась вѣрна своимъ началамъ. Если мы захотимъ общими чертами характеризовать ея ученіе, мы должны сказать, что это—Кантова теорія права, видоизмѣненная органическимъ воззрѣніемъ Шеллинга. Мы замѣчаемъ, особенно у Пухта, нѣкоторую примѣсь постороннихъ началъ, а иногда и непослѣдовательность мысли. Вообще, историческая школа нѣмецкихъ юристовъ не отличалась глубиною философскаго пониманія; но спеціально изучая правовѣдѣніе, она заимствовала у философіи то, что соотвѣтствовало ея предмету. Въ существѣ своемъ, ея воззрѣніе совершенно вѣрно. Право, какъ проявленіе и признаніе личной свободы, историческое сознаніе права, какъ выраженіе особенностей народнаго духа,—эти начала должны остаться въ наукѣ; они составляютъ прочное ея достояніе. Но только въ чисто юридической области они вполнѣ примѣнимы. Право по своему происхожденію и характеру,—начало индивидуалистическое; поэтому имъ однимъ не объясняется государственный бытъ. Сильная въ изслѣдованіи частнаго права, гдѣ она была на своей почвѣ, историческая

[1]) Instit. I, Encycl. 3 Cap. § 25, стр. 71—73.

школа оказывается слабою въ развитіи политическихъ понятій. Тѣмъ не менѣе, и здѣсь историческое воззрѣніе имѣетъ существенное значеніе. Право составляетъ одинъ изъ важнѣйшихъ элементовъ государственной жизни; проведенное историческою школою понятіе объ органическомъ его развитіи въ значительной степени приложимо и къ государству. Если мы прибавимъ къ этому, что историческая школа не только указала на потребность изслѣдованія положительныхъ учрежденій, вмѣсто отвлеченныхъ началъ, но и сама проложила къ тому путь, представивъ замѣчательнѣйшіе образцы ученой работы, то мы поймемъ, какой плодотворный толчекъ данъ былъ ею историческому изученію политической жизни народовъ.

4. АНСИЛЬОНЪ.

Ансильонъ примыкаетъ къ исторической школѣ. Также какъ послѣдняя, онъ отправляется отъ данныхъ отношеній и держится теоріи органическаго развитія, полагая цѣлью государства охраненіе свободы и права. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, на него имѣло огромное вліяніе ученіе Монтескьё. Въ своихъ изслѣдованіяхъ, Ансильонъ поставилъ себѣ задачею не столько изученіе исторіи или построеніе теоріи права, сколько опредѣленіе условій правильнаго устройства и развитія государствъ. Въ этомъ отношеніи, Монтескьё представлялся ему высшимъ образцомъ. Можно сказать, что все его политическое воззрѣніе ничто иное какъ теорія Монтескьё, видоизмѣненная началомъ органическаго развитія и приспособленная къ идеямъ и потребностямъ XIX-го вѣка.

Ансильонъ былъ однимъ изъ главныхъ представителей умѣреннаго либерализма первой четверти нынѣшняго столѣтія въ Германіи. Изъ многочисленныхъ его произведеній по части философіи, исторіи и политики, для насъ имѣютъ значеніе два: вышедшая въ 1815 году небольшая книжка *О верховенствѣ и государственныхъ учрежденіяхъ* (Ueber Souveränität und Staatsverfassungen), и болѣе обширное сочиненіе *О духѣ государственныхъ учрежденій* (Ueber den Geist der Staatsverfassungen), изданное въ 1825 году. Первая заключаетъ въ себѣ всю сущность его взглядовъ.

Ансильонъ начинаетъ съ опроверженія теоріи договора, на которой философы XVIII-го вѣка строили государство. Эта теорія, говоритъ онъ,

предполагаетъ человѣка первоначально въ такъ называемомъ состоянiи природы, то есть, чисто животной жизни. Но такое состояніе противорѣчитъ человѣческому естеству. Человѣкъ специфически отличается отъ животныхъ. Это—не просто органическое существо, вѣчно остающееся на одной ступени, а разумъ, одаренный органами и имѣющій способность къ безконечному совершенствованію. Нѣтъ такого состоянія человѣка, которое бы преимущественно передъ другими можно было назвать естественнымъ. Всего естественнѣе для него то, что всего болѣе подходитъ къ его назначенію. Предполагать же его первоначально въ состоянiи животномъ, значитъ отрицать въ немъ человѣчность. Человѣка съ самаго начала, какъ и въ послѣдствiи, можно представить только въ состоянiи общежитія, ибо оно одно соотвѣтствуетъ его природѣ [1]).

Отсюда слѣдуетъ, что нѣтъ и такъ называемаго естественнаго права. Есть только право, вытекающее изъ понятiй, и право, вытекающее изъ фактовъ. Какъ скоро мы представляемъ себѣ человѣка, дѣйствующаго во внѣшнемъ мірѣ и находящагося въ отношеніяхъ къ другимъ людямъ, такъ изъ взаимнодѣйствія свободы вытекаютъ и взаимныя ограниченія свободы, слѣдовательно права и соотвѣтствующія имъ обязанности. Но для того чтобы этотъ законъ былъ сознанъ и перешелъ въ дѣйствительность, необходимо, чтобы человѣкъ находился въ состоянiи общежитія [2]).

Это состояніе, развиваясь, принимаетъ различныя формы. Оно начинается съ семейной жизни и черезъ племя переходитъ въ государство. Изъ этого однако не слѣдуетъ, что семейство составляетъ естественную, а государство искусственную форму общежитія. Государство столь же необходимо вытекаетъ изъ человѣческой природы, какъ и семейство. Человѣкъ, для того чтобы сдѣлаться вполнѣ человѣкомъ, долженъ вступить въ государство. Это не простая необходимость природы, а необходимая цѣлесообразность разума, которая сознается человѣкомъ, какъ скоро онъ обдумываетъ свои отношенія къ другимъ. Поэтому, нѣтъ нужды прибѣгать къ вымышленному договору, чтобы объяснить правомѣрность государства. Такой договоръ не только не можетъ быть указанъ въ исторiи, но онъ противорѣчитъ человѣческой природѣ, ибо онъ

---

[1]) Ueber Souveränität etc. стр. 1—4.

[2]) Тамъ же, стр. 5—6.

предполагаетъ, что государство есть дѣло произвола, тогда какъ оно составляетъ первое и необходимое условіе сохраненія и развитія разума и свободы. Какъ скоро мы умозрительно представляемъ себѣ цѣль человѣчества—всестороннее развитіе человѣчности, такъ изъ этого вытекаетъ необходимость гражданскаго порядка, какъ правомѣрнаго принужденія для охраненія внѣшней свободы, ибо это одно можетъ содѣйствовать развитію свободы внутренней. Или же гражданскій порядокъ можно представить, какъ сопоставленіе многихъ силъ, которыя, съ одной стороны противополагаясь другъ другу, съ другой стороны дѣйствуя совокупно, вырабатываются во всемъ своемъ разнообразіи [1]).

Государство есть, слѣдовательно, приведеніе множества къ единству, совокупленіе отдѣльныхъ физическихъ лицъ въ единое нравственное лице, или въ одно органическое цѣлое. Это единеніе совершается верховною властью, которая такимъ образомъ составляетъ жизненное начало и источникъ бытія всякаго гражданскаго союза. Пока ея нѣтъ, нѣтъ и государства, а существуютъ только разсѣянныя единицы; черезъ нее народъ изъ сборной толпы становится народомъ. Поэтому, нельзя утверждать, что верховная власть принадлежитъ народу или отъ него исходитъ, ибо народъ именно ей одолженъ своимъ бытіемъ. Но съ другой стороны, она существуетъ только для народа; народъ есть цѣль, а верховная власть средство. Поэтому, она не составляетъ собственности облеченнаго ею лица, а налагается на него, какъ обязанность. Подданные имѣютъ неотчуждаемыя права, которымъ въ государѣ соотвѣтствуютъ ненарушимыя обязанности. Права князя основаны единственно на его обязанностяхъ [2]).

Существо верховной власти состоитъ въ томъ, что она даетъ обществу законы и тѣмъ подчиняетъ разсѣянныя единичныя воли единству общей воли. Законъ есть, слѣдовательно, выраженіе общей воли, какъ опредѣлялъ его Руссо. Съ другой стороны, законъ, по опредѣленію Монтескьё, есть человѣческій разумъ, обращенный на изслѣдованіе свойствъ и отношеній извѣстнаго народа. Оба эти опредѣленія вѣрны, если понять ихъ надлежащимъ образомъ. Общая воля, когда она не увлекается страстями и частными интересами, хочетъ того, чего

---

[1]) Ueber Souveränität etc. стр. 8—11.

[2]) Тамъ же, стр. 11—14.

требуетъ разумъ; разумъ же, съ своей стороны, рано или поздно непремѣнно переходитъ въ общую волю. Но гораздо лучше производить общую волю изъ разума, нежели разумъ изъ общей воли. Если мы общею волею будемъ считать не то, что требуется разумомъ, а то, чего хочетъ масса, мы придемъ къ ложному смѣшенію общей воли съ волею всѣхъ, или же, вмѣстѣ съ Руссо, мы должны будемъ прибѣгнуть къ совершенно несостоятельнымъ способамъ извлеченія общей воли изъ безконечнаго разнообразія частныхъ мнѣній. Воля толпы рѣдко совпадаетъ съ требованіями разума [1]).

Разумъ указываетъ общую цѣль государства, также какъ онъ указываетъ и всѣ цѣли, опредѣляемыя общими, безусловными идеями. Эта цѣль состоитъ въ гармоническомъ развитіи человѣка, посредствомъ свободы и правды. Средства же къ достиженію этой цѣли, въ приложеніи къ отдѣльному государству, опредѣляются умомъ, который изслѣдуетъ частныя отношенія и согласуетъ ихъ съ общими понятіями. Разумность положительныхъ законовъ заключается въ высшей ихъ относительности. Законы вытекаютъ изъ состоянія даннаго народа и опредѣляются всѣми существующими въ немъ отношеніями. Они, въ нѣкоторомъ смыслѣ, должны вырабатываться сами собою; законодатель только высказываетъ ихъ, подмѣчая существующія отношенія и соображая послѣднія съ общею цѣлью государства [2]). Никто не понялъ этой истины такъ ясно, какъ Монтескьё; для него, философія законодательства ничто иное какъ наука отношеній [3]). А такъ какъ нѣкоторыя отношенія остаются постоянно, между тѣмъ какъ другія измѣняются, то законодательство должно заключать въ себѣ оба элемента: постоянство и подвижность. Соображая настоящее, законодатель долженъ имѣть въ виду какъ прошедшее, такъ и будущее. Безъ постоянства, онъ ежеминутно разрываетъ связь съ прошедшимъ; безъ подвижности, онъ закрываетъ путь для будущаго. Законъ относительности долженъ прилагаться къ отношеніямъ обоего рода, и къ постояннымъ и къ измѣнчивымъ [4]).

Устройствомъ законодательной власти, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть и верховная, опредѣляется различіе образовъ правленія. Раздѣленіе

---

[1]) Ueber Souveränität etc. стр. 14—15.
[2]) Тамъ же, стр. 16.
[3]) Тамъ же, стр. 48.
[4]) Тамъ же, стр. 16—49.

властей по отраслямъ, на законодательную, исполнительную и судебную, составляетъ вопросъ второстепенный, хотя и оно имѣетъ свое значеніе. Верховная власть можетъ быть нераздѣльная или раздѣленная, простая или сложная. Первая форма, въ свою очередь, подраздѣляется на монархію, аристократію и демократію, смотря по тому, кому присвоивается власть. Хотя въ дѣйствительности каждый изъ этихъ элементовъ всегда является съ примѣсью другихъ, однако раздѣленіе по основному началу власти имѣетъ достаточно опредѣленности. Деспотія же, также какъ и анархія, вовсе не могутъ быть причислены къ образамъ правленія, ибо въ обѣихъ нѣтъ верховной власти, то есть, общей воли, выражающейся въ законѣ. Въ деспотіи рѣшаетъ произволъ единаго лица, въ анархіи частная воля разсѣянныхъ единицъ. Въ обѣихъ можно видѣть только болѣзни, а не органическое состояніе государства. Различныя политическія формы имѣютъ именно въ виду предупредить проистекающее изъ нихъ зло. Всего скорѣе эта цѣль можетъ быть достигнута раздѣленіемъ власти, или сложнымъ государственнымъ устройствомъ [1]).

Не всякое впрочемъ раздѣленіе власти способно дать надлежащія гарантіи, а потому, какъ общее правило, невозможно поставить сложныя формы выше простыхъ. Вообще, вопросъ о наилучшемъ государственномъ устройствѣ принадлежитъ къ числу тѣхъ, на которые нельзя отвѣчать безусловно. Разумъ полагаетъ напремѣнную цѣль, единую для всѣхъ временъ и народовъ; но средства для достиженія этой цѣли могутъ быть самыя разнообразныя. Все здѣсь зависитъ отъ существующихъ отношеній. Наилучшее устройство то, которое вытекаетъ изъ всей исторіи и изъ особенностей народа до такой степени, что никакія другія учрежденія не могли бы быть къ нему примѣнимы. Нѣтъ единаго идеала государственнаго устройства для всѣхъ странъ, также какъ нѣтъ единаго идеала плотины или моста для всѣхъ водъ. При всемъ томъ, руководствуясь опытомъ и исторіею, можно вообще сказать, что тамъ, гдѣ верховная власть раздѣлена сообразно съ истинными началами политики, народы получаютъ высшее понятіе о своемъ достоинствѣ и о своей свободѣ, и вслѣдствіе того развиваютъ въ себѣ высшую нравственную силу. Въ нихъ возбуждается общественный духъ, черезъ то что бо̀льшее число лицъ привлекается къ общему дѣлу; взаимное ограниченіе властей предупреждаетъ многія заблужденія,

[1]) Ueber Souveränität etc. стр. 18—25.

противодѣйствуетъ эгоизму и устраняетъ извѣстнаго рода деспотизмъ наконецъ, этимъ открывается почетное поприще политическимъ добродѣтелямъ и талантамъ, которые здѣсь скорѣе всего могутъ выказываться и дѣйствовать на пользу общества [1]).

Опытъ указываетъ намъ и то устройство властей, которое въ сложныхъ государственныхъ формахъ способствуетъ возбужденію истинной политической жизни. Прежде всего, въ основаніи должны лежать представительныя учрежденія, которыя даютъ народу участіе въ правленіи, устраняя вмѣстѣ съ тѣмъ анархію и деспотизмъ толпы. Въ настоящее время никому уже не приходитъ въ голову искать свободы въ народномъ собраніи. Но всѣ ли граждане безъ различія должны быть призваны къ представительству? И достигается ли государственная цѣль возможно бо̀льшимъ политическимъ вліяніемъ массы? Вотъ вопросы, отъ рѣшенія которыхъ зависитъ доброта государственнаго устройства. Если цѣль государства состоитъ въ гармоническомъ развитіи человѣчности въ народѣ, а первыя для этого условія—свобода и безопасность, (разумѣя подъ именемъ послѣдней правомѣрное принужденіе, охраняющее свободу), то представителями народа могутъ быть только тѣ, которые, обладая наибольшею свободою, всего болѣе ею дорожатъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ имѣютъ наиболѣе интереса въ твердости общественнаго порядка. Таковы собственники. Собственность составляетъ истинную связь политическаго тѣла. Поэтому, политическія права гражданъ должны быть соразмѣрны съ ихъ состояніемъ; значительное имущество составляетъ первое условіе, необходимое для представителя. Конечно, оно не обезпечиваетъ ни таланта и познаній, ни безкорыстія и общественнаго духа. Оно не исключаетъ даже продажности, но все таки оно представляетъ противъ нея нѣкоторое ручательство, и во всякомъ случаѣ, оно даетъ наиболѣе средствъ для образованія. Этимъ не установляется аристократія богатства, худшая изъ всѣхъ, ибо собственность находится въ вѣчномъ движеніи и доступна всѣмъ. Если же иногда случится, что человѣку съ высшими дарованіями, по недостатку имущества, будетъ прегражденъ доступъ въ представительство, то это зло значительно перевѣшивается выгодами, проистекающими отъ исключенія тѣхъ, которые ни передъ чѣмъ не останавливаются, потому что имъ нечего терять [2]).

[1]) Ueber Souveränität etc. стр. 25—28.

[2]) Тамъ же, стр. 28—31.

Съ представительными учрежденіями связано раздѣленіе властей, которыхъ взаимное ограниченіе обезпечиваетъ свободу и безопасность. Въ особенности, раздѣленіе законодательной власти ведетъ къ всестороннему обсужденію законовъ, устраняетъ исключительность и поспѣшность въ рѣшеніяхъ, наконецъ, дѣлаетъ безвредными своекорыстіе и страсти. Но спрашивается: какъ же слѣдуетъ раздѣлить законодательную власть, чтобы достигнуть этихъ цѣлей? Природа государства, какъ и всякаго органическаго тѣла, заключаетъ въ себѣ элементы двоякаго рода: постоянные и измѣняющіеся. Безъ первыхъ, оно теряетъ свою личность, безъ вторыхъ, оно не можетъ совершенствоваться. Охранительное и прогрессивное начало должны, слѣдовательно, быть равно приняты во вниманіе законодательствомъ; оба должны быть представлены въ учрежденіяхъ соотвѣтствующими имъ элементами. Первому соотвѣтствуютъ наслѣдственные представители, второму выборные, первому недвижимая и неотчуждаемая собственность, второму движимая и отчуждаемая. Отсюда ясно, что въ монархическомъ государствѣ нельзя лучше раздѣлить власть, какъ между королемъ и дворянствомъ съ одной стороны, и выборными отъ народа съ другой [1]).

Характеръ и положеніе дворянства дѣлаютъ его особенно способнымъ служить посредствующимъ звеномъ между королемъ и народомъ. Поземельная собственность ставитъ его въ постоянное соприкосновеніе съ народомъ. Интересы ихъ совпадаютъ. Дворянство, какъ таковое, не находитъ выгоды въ поддержаніи произвола; напротивъ, оно должно ему противодѣйствовать, въ особенности тамъ, гдѣ оно наровнѣ со всѣми несетъ государственныя тяжести и подчиняется равному для всѣхъ закону. Съ другой стороны, какъ наслѣдственное сословіе, оно сродно монархической власти, которая стоитъ тверже, когда въ народѣ существуютъ еще и другіе наслѣдственные элементы. Такимъ образомъ, дворянство ближе къ народу, нежели король, и ближе къ королю, нежели народъ. Поэтому, оно и можетъ служить посредникомъ между ними. Такая посредствующая власть необходима. Гдѣ существуютъ только двѣ власти, цѣль раздѣленія не достигается. Если онѣ однородны, правленіе склоняется къ деспотизму; если онѣ разнородны, между ними возгорается борьба, которая опять же кончается побѣдою одной стороны. Для того чтобы проти-

[1]) Ueber Souveränität etc. стр. 31—34.

воположныя власти могли составить одно гармоническое цѣлое, надобно, чтобы ихъ связывала третья, которая не должна быть ни совершенно однородна съ двумя первыми, ибо въ такомъ случаѣ она съ ними совпадаетъ, ни совершенно разнородна, ибо тогда невозможно гармоническое ихъ взаимнодѣйствіе. Такова именно роль дворянства. Но для этого дворяне непремѣнно должны быть крупными землевладѣльцами. Иначе они потеряютъ свою независимость и будутъ жить на счетъ государства, или же станутъ предаваться промысламъ и торговлѣ, и тогда смѣшаются съ народомъ. А для того чтобы дворяне постоянно оставались крупными землевладѣльцами, необходимо, въ свою очередь, чтобы гражданскіе законы воспрещали отчужденіе ихъ помѣстій. Устройство леновъ и маіоратовъ тѣсно связано съ существованіемъ дворянства. Эти учрежденія могутъ быть въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ вредны, особенно если они простираются на значительное количество земель; но они имѣютъ огромныя политическія выгоды, особенно когда они сдерживаются въ надлежащихъ предѣлахъ [1]).

Наконецъ, въ сложномъ политическомъ устройствѣ весьма важно то, что три существенныя части законодательства, предложеніе, обсужденіе и рѣшеніе, могутъ быть раздѣлены. Окончательное рѣшеніе принадлежитъ здѣсь монарху, который изъявляетъ на законъ свое согласіе или несогласіе. Обсужденіе, требующее всесторонности взглядовъ, естественно присвоивается какъ аристократическому, такъ и демократическому элементамъ. Что касается до предложенія, то по правилу, оно должно принадлежать прогрессивному элементу, то есть, народному представительству; но такъ какъ правительству, прилагающему законы, всего скорѣе могутъ быть извѣстны ихъ недостатки, то и ему нельзя отказать въ этомъ правѣ. Поэтому, всего лучше предоставить иниціативу всѣмъ тремъ элементамъ. Черезъ это, всѣмъ имъ равно доставляется возможность показать свое попеченіе объ общемъ благѣ [2]).

Таковы указанныя опытомъ основанія правильнаго раздѣленія властей. Но, какъ сказано, эти начала не могутъ имѣть притязанія на безусловное значеніе. Они представляютъ лишь относительныя истины, и могутъ найти только частное приложеніе. Политика, въ этомъ отношеніи,

---

[1]) Ueber Souveränität etc. стр. 35—38.

[2]) Там же, стр. 39—41.

существенно отличается отъ нравственности. Въ послѣдней, то, что должно быть, служитъ мѣриломъ того, что есть. Чтобы построить теорію обязанностей, вовсе не нужно смотрѣть на то, что совершается въ мірѣ. Обязанность связывала бы совѣсть, еслибы даже въ дѣйствительности нельзя было указать ни одного нравственнаго поступка. Въ политикѣ, напротивъ, все зависитъ отъ фактическихъ условій и отношеній. Каждый народъ имѣетъ свой характеръ, свои особенности, свою исторію, съ которыми должны сообразоваться его учрежденія. Теорія все приводитъ къ общимъ точкамъ зрѣнія; въ дѣйствительности же нѣтъ ничего общаго, а есть только особи. Каждая отдѣльная жизнь непохожа на другую жизнь. Иногда въ теоріи извѣстное политическое устройство кажется превосходнымъ, а при соприкосновеніи съ дѣйствительностью, эти воздушные замки исчезаютъ, какъ тѣнь. И наоборотъ, учрежденія, которыя на бумагѣ имѣютъ безобразный видъ, приносятъ иногда великолѣпные плоды. Время исправляетъ недостатки, и народъ, свыкаясь съ ними, чувствуетъ себя въ нихъ хорошо, какъ хозяинъ стараго, неправильнаго, но приноровленнаго къ потребностямъ дома, который онъ не промѣняетъ ни на какой другой. Поэтому, въ политикѣ нѣтъ большей ошибки, какъ стремленіе все подводить подъ одинъ масштабъ и налагать одинъ покрой на безконечное разнообразіе природы. Даже въ предѣлахъ одного государства не слѣдуетъ уничтожать особенностей областной жизни во имя однообразнаго законодательства. Еще менѣе позволительно навязывать народу чужія учрежденія или сочинять для него теоретическія конституціи. Это—эпидемическая болѣзнь настоящаго времени, которой надобно противодѣйствовать всѣми силами. Политическое устройство, чтобы быть прочнымъ, должно вырости изъ народной жизни [1]).

Примѣромъ можетъ служить англійская конституція, которую всѣ принимаютъ за образецъ, но которую немногіе понимаютъ, какъ слѣдуетъ. Самые страстные ея поклонники воображаютъ, что все дѣло заключается въ томъ, чтобы устроить двѣ палаты, верхнюю и нижнюю. Поэтому, они считаютъ возможнымъ пересадить ее, куда угодно. Между тѣмъ, англійская конституція прежде всего дитя времени. Столѣтія надъ нею работали. Никто не знаетъ, откуда и какъ она произошла. Она не только выросла на національной почвѣ, но она такъ тѣсно сливается со всею

[1]) Ueber Souveränität etc. стр. 41—46.

народною жизнью, что невозможно отнять отъ нея ни единой части, не нарушивъ связи цѣлаго. Въ Англіи, религія, воспитаніе, нравы, образъ жизни, находятся въ живомъ взаимнодѣйствіи съ политическими учрежденіями и служатъ имъ самою крѣпкою опорою. Все это вмѣстѣ кладетъ на Англичанъ ту особенную печать, которая отличаетъ ихъ отъ всѣхъ другихъ народовъ. Поэтому, какъ отъ органическаго тѣла нѣтъ возможности отнять извѣстный органъ и перенести его на другое, такъ и перенесеніе въ другія страны какой либо части англійской конституціи, напримѣръ, судебнаго устройства, свободы печати и т. д. могло бы быть только плодомъ самаго ограниченнаго политическаго пониманія [1]).

Многочисленныя французскія конституціи, порожденныя революціею, служатъ въ этомъ отношеніи поучительнымъ урокомъ. Лишенныя корней, онѣ падали такъ же скоро, какъ возникали. Это—совершенно противоположное тому, что мы видимъ въ Англіи [2]). Вообще, французская революція представляетъ примѣръ тѣхъ пагубныхъ послѣдствій, которыя влекутъ за собою ложныя политическія теоріи. Съ разрушительнымъ началомъ народовластія связано и ученіе о состояніи природы, и выводъ государства изъ произвольно установляемаго, а потому и произвольно отмѣняемаго договора, и презрѣніе къ историческимъ формамъ, и возведеніе демократіи, какъ идеала государственнаго устройства. Французскіе законодатели воображали, что они могутъ разомъ разрушить все старое зданіе и воздвигнуть новое. Полновластному народу все считалось дозволеннымъ. Отсюда разнузданность всѣхъ страстей, которая и повела къ страшнымъ явленіямъ террора. Не страсти испортили дѣло революціи, какъ утверждаютъ нѣкоторые, но страсти были вызваны ученіями революціи. Вездѣ, гдѣ будетъ провозглашено начало народнаго полновластія, оно будетъ имѣть тѣже послѣдствія, ибо въ существѣ своемъ, оно представляетъ отрицаніе государственнаго единства и уничтоженіе истинной верховной власти [3]).

Изъ всего этого ясно, что введеніе извѣстнаго политическаго устройства можетъ быть только дѣломъ времени. Никому еще не приходило въ голову внезапно вдохнуть въ человѣка новое *я*, заставить его разомъ

---

[1]) Ueber Souveränität etc. стр. 57—62.

[2]) Тамъ же, стр. 55.

[3]) Тамъ же, стр. 76 и слѣд.

отрѣшиться отъ своей личности и воспринять новыя правила, понятія, наклонности и привычки. Личность человѣка противится такого рода предпріятіямъ. Какъ органическое существо постепенно ростетъ и измѣняетъ свой составъ, такъ и государство въ своемъ ростѣ подвергается медленному процессу внутреннихъ измѣненій. Въ немъ охранительное начало и прогрессивное всегда должны находиться въ равновѣсіи. Внезапныя перемѣны грозятъ опасностью всему государственному строю. Въ политической жизни, также какъ и въ физической природѣ, господствуетъ законъ постепенности. Кто нарушаетъ этотъ законъ, тотъ разрушаетъ невидимую нить, связывающую прошедшее съ будущимъ, тотъ сѣетъ на вѣтеръ и пожнетъ одну пыль [1]). Время, съ своимъ часто незамѣтнымъ ходомъ,—единственная сила, которая можетъ всякому нововведенію дать ростъ и успѣхъ. Кто хочетъ, забѣгая впередъ, предупредить его движеніе и въ данный моментъ, искусственнымъ путемъ, замѣнить дѣло столѣтій, тотъ произведетъ одни недоноски, обреченные на раннюю смерть. Государству всего менѣе слѣдуетъ торопиться въ своихъ предпріятіяхъ. Государство вѣчно, а потому можетъ спокойно ожидать движенія временъ, довѣряя будущему и охраняя права прошедшаго [2]).

Отсюда слѣдуетъ, что дѣломъ истинной политики должно быть не введеніе новыхъ конституцій, а постепенное улучшеніе существующихъ учрежденій. Въ Германіи доселѣ сохраняются остатки сословнаго представительства, которое играло значительную роль въ исторіи и можетъ служить началомъ новой жизни. Оно все было основано на представительствѣ собственности. Сначала въ немъ принимали участіе только духовенство и дворянство; затѣмъ, когда поднялись города, и они были пріобщены къ собранію чиновъ. Въ настоящее время эти формы обветшали; движимая собственность разрослась, недвижимая перешла въ другія руки. Необходимы значительныя перемѣны, для того чтобы эти учрежденія могли дѣйствовать сообразно съ духомъ и потребностями новаго времени. Но надобно твердо держаться лежащаго въ основаніи ихъ начала. Ихъ слѣдуетъ улучшить, а не уничтожить. Новое должно выдти изъ стараго. Этимъ путемъ, безъ рабскаго подражанія, безъ внезапныхъ переворотовъ, безъ рискованныхъ нововведеній, держась чисто

---

[1]) Ueber Souveränität etc. стр. 51—54.

[2]) Тамъ же, стр. 67—68.

народнаго жизненнаго хода, Германія соединитъ единство власти съ многосторонностью въ обсужденіи вопросовъ и съ требованіями общественнаго духа; этимъ сохранится и полнѣйшее согласіе между князьями и народомъ [1]).

Таково содержаніе сочиненія Ансильона. Касаясь животрепещущихъ вопросовъ времени, оно имѣло въ Германіи значительный успѣхъ. Съ либеральнымъ направленіемъ соединялись здѣсь духъ умѣренности и вниманіе къ исторіи. Даже преувеличенныя нападенія на начала французской революціи совпадали съ тогдашнимъ настроеніемъ умовъ въ Германіи.

Съ большею подробностью авторъ развилъ свои взгляды въ позднѣйшемъ сочиненіи *О духѣ государственныхъ учрежденій*; но оно заключаетъ въ себѣ мало новаго. Подражаніе Монтескьё доходитъ здѣсь до усвоенія самой его манеры писать, хотя, конечно, безъ той тонкости и блеска, которыми отличался знаменитый французскій публицистъ. Общая мысль теряется среди отрывочныхъ замѣчаній. Ансильонъ и здѣсь возстаетъ противъ демократическаго правленія, какъ неспособнаго ограждать свободу и требующаго невозможнаго равенства [2]). Онъ ищетъ обезпеченія свободы въ такомъ политическомъ устройствѣ, гдѣ власти раздѣляются безъ рѣзкаго разобщенія и связываются безъ совпаденія. Какъ органическое тѣло, государство не должно быть только аггрегатомъ различныхъ частей, но эти части должны проникать другъ друга, для того чтобы возможна была общая жизнь. И здѣсь онъ главное обезпеченіе свободы видитъ въ прохожденіи законодательной дѣятельности по различнымъ инстанціямъ [3]). Затѣмъ, въ отдѣльныхъ замѣчаніяхъ на счетъ разныхъ частей государственнаго устройства есть много вѣрнаго, много и односторонняго, но нѣтъ ничего такого, что̀ бы могло имѣть существенное значеніе въ общемъ движеніи политической мысли. Поэтому, мы считаемъ излишнимъ подробный разборъ этой книги.

5. КРУГЪ.

Ансильону отвѣчалъ Кругъ, философъ, также какъ Фрисъ, принадлежащій къ полукантіанцамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ одинъ изъ ревностныхъ

---

[1]) Ueber Souveränität etc. стр. 63—67.

[2]) Ueber den Geist der Staatsverf. стр. 28, 40.

[3]) Тамъ же, стр. 29, 32—33.

поборниковъ либерализма. Послѣ изгнанія Французовъ и паденія Наполеона, въ Германіи обозначилось двоякое теченіе мысли: реакціонное и либеральное. Эти два направленія соотвѣтствуютъ въ политической области тому, что мы въ философіи назвали нравственнымъ и индивидуалистическимъ идеализмомъ. Въ противоположность реакціонной политикѣ, центромъ которой была Австрія, въ германскомъ обществѣ, особенно въ мелкихъ государствахъ, появилось сильное стремленіе къ представительнымъ учрежденіямъ. Сочиненіе Ансильона было знаменіемъ времени. Съ своей стороны, Кругъ издалъ брошюру подъ заглавіемъ: *Князья и народы въ ихъ взаимныхъ требованіяхъ* (Die Fürsten und die Völker in ihren gegenseitigen Forderungen). Къ этой брошюрѣ, вышедшей въ 1816 году, онъ приложилъ разборъ книги Ансильона.

Признавая вполнѣ достоинства автора и сходясь съ нимъ во многихъ существенныхъ пунктахъ, Кругъ находитъ однако, что онъ слишкомъ ярко освѣщаетъ требованія князей, оставляя въ тѣни требованія народовъ. Онъ не согласенъ съ самыми основаніями теоріи Ансильона. Послѣдній начинаетъ съ того, что отвергаетъ состояніе природы, утверждая, что человѣкъ никогда не можетъ стоять на степени животнаго. Но никто и не говоритъ, что человѣкъ, въ первоначальномъ своемъ состояніи, совершенно уподоблялся животному, такъ что въ немъ не было даже зачатковъ разума и высшаго развитія. Говорятъ только, что человѣкъ первоначально находился въ состояніи подобномъ животному, въ какомъ мы и понынѣ видимъ дикіе народы, и это мнѣніе имѣетъ за себя сильные доводы. Оно опирается на господствующій во всей органической природѣ законъ развитія. Вездѣ высшія формы вырабатываются изъ незамѣтныхъ зачатковъ. По аналогіи, мы можемъ думать, что тотъ же законъ управляетъ и человѣкомъ, что и послѣдній вышелъ изъ грубаго и несовершеннаго состоянія и постепенно, дѣйствіемъ разума, выработалъ въ себѣ высшія начала жизни. Поэтому, и языкъ и общежитіе мы должны разсматривать не какъ формы, первоначально вложенныя въ человѣка, а какъ жизненныя явленія, постепенно развившіяся изъ прирожденныхъ ему способностей [1]).

---

[1]) Die Fürsten und die Völker etc. Krug's gesammelte Schriften, 3 Band, стр. 204—208.

Отвергнувъ состояніе природы, Ансильонъ отрицаетъ и связанное съ нимъ естественное право, замѣняя его правомъ, вытекающимъ изъ понятій, и правомъ, вытекающимъ изъ фактовъ. Если подъ именемъ естества разумѣть матеріальную природу, то нѣтъ сомнѣнія, что она не можетъ быть источникомъ права; но если подъ этимъ словомъ разумѣть, какъ и слѣдуетъ, природу разумную, составляющую принадлежность человѣка, то мы должны сказать, что изъ нея именно и вытекаетъ идея права и неправды. Это и есть то, что Ансильонъ называетъ правомъ, вытекающимъ изъ понятій, и самое право, исходящее изъ фактовъ, не имѣетъ другаго основанія, ибо что же даетъ правомѣрность фактическимъ постановленіямъ, какъ не согласіе ихъ съ идеею права [1])?

Въ силу той же односторонности воззрѣнія, Ансильонъ отвергаетъ происхожденіе государства изъ договора, какъ не имѣющее историческаго основанія и противорѣчащее человѣческой природѣ. Ансильонъ смѣшиваетъ тутъ двѣ разныя вещи, именно: историческое и раціональное происхожденіе государствъ. Какъ возникли первоначальныя государства, мы не знаемъ; вѣроятно, различными способами. Но вопросъ не въ томъ, каково ихъ фактическое происхожденіе, а въ томъ, что̀ этому факту даетъ правомѣрность? Голая, слѣпая сила не можетъ быть основаніемъ права. Слѣдовательно, фактическая власть можетъ сдѣлаться правомѣрною только въ силу согласія подчиняющихся ей лицъ. Это—единственное основаніе, почему какой бы то ни было человѣкъ можетъ пріобрѣсти право надъ другими людьми, которые отъ него не родились. Но добровольное подчиненіе власти совершается въ томъ предположеніи, что эта власть будетъ полезна тому, кто ей подчиняется. Тутъ является взаимность правъ и обязанностей. Слѣдовательно, раціональное основаніе государства, то, что даетъ ему правомѣрность, есть договоръ, тайный или явный. Не только такой договоръ не противорѣчитъ человѣческой природѣ, но это единственное, что̀ соотвѣтствуетъ разумной природѣ человѣка. Еслибы даже въ исторіи нельзя было указать ни единаго примѣра подобныхъ договоровъ, то идея все таки осталась бы вѣрна. Между тѣмъ, такіе примѣры есть: достаточно сослаться на капитуляціи германскихъ императоровъ, на возведеніе на престолъ Вильгельма Оранскаго, или, въ новѣйшее время, Бернадотта. Всѣ они пріобрѣтали власть на извѣстныхъ усло-

[1]) Die Gürsten und die Vclker etò. стр. 208—211.

віяхъ, въ силу договора съ народомъ. Если же верховная власть первоначально пріобрѣтается не иначе, какъ согласіемъ народа, то она въ источникѣ своемъ лежитъ въ народѣ. Ансильонъ правъ, когда онъ въ устроенныхъ уже государствахъ отрицаетъ народное полновластіе: здѣсь, очевидно, власть принадлежитъ закономъ установленному главѣ государства. Но онъ неправъ, когда онъ утверждаетъ, что народъ получаетъ свое бытіе единственно отъ верховной власти. Народъ есть соединенная общимъ происхожденіемъ толпа. Онъ существуетъ и помимо государства, и, на оборотъ, государство можетъ заключать въ себѣ нѣсколько народовъ. Когда же несвязанная прежде толпа соединяется подъ единою верховною властью, или когда, за прекращеніемъ законной власти, установляется новая, то возникаетъ вопросъ: откуда эта власть получаетъ свою силу? Инаго отвѣта быть не можетъ, какъ то, что она переносится на извѣстное лице или лица волею народа; слѣдовательно, она первоначально лежала въ народѣ [1]).

Эти возраженія Круга очевидно ничто иное, какъ старая, подогрѣтая теорія договора, смягченная въ своихъ послѣдствіяхъ, но въ сущности страдающая тѣми же недостатками. Несправедливо, что человѣкъ можетъ пріобрѣсти власть надъ другими людьми, которые отъ него не родились, не иначе какъ въ силу свободнаго договора. Если государство, по вѣрному замѣчанію Ансильона, составляетъ необходимое требованіе человѣческаго духа, то подчиненіе государственной власти есть не только право, но и обязанность. Человѣкъ рождается членомъ государства, слѣдовательно подчиненнымъ власти, также какъ онъ рождается членомъ семьи. Въ теоріи договора вѣрно то, что по идеѣ государства, власть должна покоиться не на одной только фактической силѣ, но и на добровольномъ признаніи по крайней мѣрѣ большинства гражданъ. Государство, въ идеѣ, есть союзъ свободныхъ людей, а не рабовъ. Но между добровольнымъ признаніемъ фактически установившейся власти и договоромъ — огромная разница. Договоръ есть выраженіе свободной воли лицъ ничѣмъ не связанныхъ, которыя сами опредѣляютъ условія своихъ взаимныхъ отношеній. Въ признаніи же власти господствуетъ идея обязанности; оно совершается во имя требованій общаго блага. Меньшинство должно подчиняться здѣсь большинству. Это признаніе можетъ даже вовсе не быть

[1]) Die Fürsten und die Völker etc. стр. 214—220.

явно выраженнымъ; какъ признаетъ и самъ Кругъ, достаточно молчаливаго подчиненія. А потому, невозможно видѣть въ этомъ согласіи актъ перенесенія власти и выводить отсюда, что первоначально эта власть лежала въ народѣ. Фактически установившаяся власть есть уже власть; признаніе подчиненныхъ даетъ ей новою силу, но не создаетъ ея, ибо она уже существуетъ. Подчиненные не могутъ ея переносить, ибо ея у нихъ нѣтъ. Власть есть господство, а не свобода. Она принадлежитъ цѣлому надъ частями, а никакъ не разсѣяннымъ единицамъ, которыя, напротивъ, обязаны подчиняться цѣлому. Она можетъ принадлежать и народу, но для этого необходимо, чтобы народъ составлялъ уже одно цѣлое, то есть, чтобы въ немъ была уже установленная власть. Когда Ансильонъ говоритъ, что народъ создается верховною властью, то это справедливо въ томъ смыслѣ, что силою власти разсѣянныя единицы сплачиваются въ одно тѣло. Возраженія Круга противъ этого положенія основаны на смѣшеніи двухъ различныхъ значеній слова *народъ:* юридическаго и физіологическаго. Существованіе этого различія явствуетъ изъ того, что разныя народности могутъ составлять одно государство, слѣдовательно одинъ народъ въ юридическомъ смыслѣ, и наоборотъ, одна и таже народность можетъ входить въ составъ нѣсколькихъ государствъ. Физіологическое единство еще не влечетъ за собою единства юридическаго. Послѣднее установляется именно тѣмъ, что толпа подчиняется единой власти, которая связываетъ ее въ одно цѣлое. Какимъ образомъ установляется эта власть, свободною ли волею народа, насиліемъ однихъ надъ другими, или, наконецъ, внѣшнимъ завоеваніемъ, это—вопросъ фактическій. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, власть можетъ быть правомѣрною, если она соединяетъ въ себѣ всѣ требованія государственной жизни, то есть, если она соотвѣтствуетъ идеѣ государства. Тогда признаніе ея становится обязанностью. Дѣло въ томъ, что государство не есть чисто юридическое установленіе; оно слагается изъ разныхъ элементовъ. Свобода и вытекающее изъ нея личное право составляютъ одинъ изъ нихъ, но, какъ мы уже не разъ имѣли случай замѣтить, это не только не единственный, но и не главный, а напротивъ, по существу своему, подчиненный, ибо личная свобода подчиняется требованіямъ цѣлаго. Поэтому, свобода не есть источникъ власти, а можетъ только при случаѣ быть ея органомъ и представителемъ.

Дальнѣйшія возраженія Круга касаются главнымъ образомъ способовъ введенія конституцій. Съ ученіемъ Ансильона о смѣшанныхъ правленіяхъ онъ вполнѣ согласенъ. Только взглядъ на значеніе дворянства кажется ему преувеличеннымъ. Онъ отвергаетъ неотчуждаемость дворянскихъ имѣній и находитъ полезнымъ, рядомъ съ наслѣдственнымъ дворянствомъ, поставить и дворянство, пріобрѣтаемое заслугами [1]). Что же касается до теоріи постепеннаго развитія учрежденій, то объ этомъ, говоритъ Кругъ, можно многое сказать. Ансильонъ даетъ слишкомъ обширное мѣсто охранительнымъ началамъ и привязанности къ старинѣ, когда онъ утверждаетъ, въ видѣ общаго правила, что въ старомъ домѣ, даже неправильномъ, лучше жить, нежели въ новомъ. Если старый домъ совсѣмъ обветшалъ и грозитъ паденіемъ, неужели мы станемъ ожидать, чтобы онъ обрушился на голову жителей? Не лучше ли заранѣе приготовить себѣ новое жилище? При этомъ, конечно, придется составить планъ; придется прибѣгнуть къ тому, что въ насмѣшку называютъ бумажными конституціями, хотя нерѣдко эти бумажныя конституціи могутъ быть гораздо лучше небумажныхъ. Придется руководствоваться и теоріею, что опять гораздо лучше, нежели слѣдовать слѣпой практикѣ. Правильная теорія сама ничто иное какъ возведенная въ сознаніе практика. Такая теорія говоритъ намъ, что въ государственной жизни иногда бываютъ необходимы глубокія преобразованія, равносильныя переворотамъ, ибо они установляютъ новый порядокъ вещей. Если же мы станемъ медлить съ этими преобразованіями, то вмѣсто сознательной дѣятельности явятся на сцену слѣпыя, инстинктивныя влеченія народа, и тогда могутъ произойти катастрофы, въ которыхъ погибнетъ многое хорошее, что слѣдовало бы удержать. Поэтому Ансильонъ совершенно правъ, когда онъ говоритъ, что въ каждомъ государствѣ должны дѣйствовать и охранительное начало и прогрессивное; но онъ неправъ, когда онъ утверждаетъ, что эти начала всегда должны находиться въ равновѣсіи, ибо въ результатѣ вышелъ бы только нуль. Есть времена, когда охранительное начало должно перевѣшивать, напримѣръ, вслѣдъ за введеніемъ новаго порядка вещей; но есть другія, въ которыхъ требуется обновленіе, именно, когда старое уже отжило свой вѣкъ. Это не значитъ разомъ дать органическому существу новое тѣло, или вдохнуть

[1]) Die Fürsten und die Völker etc. стр 221—223.

въ человѣка новое *я*, оторвавъ его отъ всего прошедшаго. И отдѣльный человѣкъ возрождается къ новой жизни, какъ свидѣтельствуетъ Писаніе; точно тоже можетъ быть и съ государствомъ. Этимъ не нарушается и законъ постепенности, ибо этотъ законъ не опредѣляетъ, какъ быстро или медленно должны совершаться преобразованія, и много или мало слѣдуетъ изъ стараго пожертвовать новому. Все здѣсь зависитъ отъ политической мудрости, которая не довольствуется общими соображеніями, а принимаетъ во вниманіе настоящее положеніе дѣла. Наконецъ, нѣтъ причины пренебрегать и опытомъ другихъ народовъ. То, что Ансильонъ говоритъ объ англійской конституціи, превосходно; но онъ идетъ слишкомъ далеко, когда онъ отрицаетъ возможность перенести на другой народъ даже какую либо часть англійской конституціи, на томъ основаніи, что цѣлое приспособлено только къ характеру и положенію Англичанъ. Исторія доказываетъ, что государства съ успѣхомъ заимствовали другъ у друга извѣстныя учрежденія. Народы, въ своемъ развитіи, проходятъ черезъ сходныя положенія и обстоятельства, и чѣмъ болѣе они приходятъ въ соприкосновеніе другъ съ другомъ, тѣмъ болѣе они имѣютъ между собою общаго. Здравый смыслъ, конечно, не позволяетъ переносить чужія учрежденія совершенно въ томъ же видѣ, какъ они существуютъ на родинѣ, но ничто не мѣшаетъ приноравливать ихъ къ новымъ условіямъ. Такъ, во Франціи есть двѣ палаты, но не такія какъ въ Англіи. Если и въ Пруссіи учредятся двѣ палаты, то и онѣ будутъ имѣть свои особенности [1]).

Кругъ соглашается и съ сужденіями Ансильона о французской революціи, но дѣлаетъ при этомъ ту существенную оговорку, что за всѣми ужасами революціи не слѣдуетъ забывать одушевлявшую ее идею, около которой все вертѣлась, именно, идею свободнаго политическаго устройства, обезпечивающаго права народа. Осуществленіе этой идеи не удалось, главнымъ образомъ вслѣдствіе испорченности французскаго общества, развращеннаго матеріалистическою философіею XVIII вѣка; но изъ этого не слѣдуетъ еще, чтобы вообще введеніе новой конституціи было невозможно. Нѣтъ причины, почему бы народъ, достигшій до такой степени зрѣлости, что ему становится тѣсно и душно подъ неограниченнымъ правленіемъ, не могъ бы получить представительнаго устройства, наро-

[1]) Die Fürsten und die Völker etc. стр. 223—229.

внѣ съ сосѣдями, стоящими на одинакой съ нимъ степени развитія, съ тѣми притомъ видоизмѣненіями, которыя требуются его положеніемъ. И когда сами князья признаютъ эту потребность народа и сами вводятъ новыя учрежденія, то это лучшее, чего можно желать. Юридическія требованія совпадаютъ тутъ съ общественными [1]).

Всѣ эти возраженія Круга нельзя не признать вполнѣ основательными. Они дѣлаютъ честь, какъ его уму, такъ и его таланту.

Въ брошюрѣ, къ которой была приложена эта критика, Кругъ излагаетъ тѣ требованія, которыя современные образованные европейскіе народы, въ особенности нѣмецкаго племени, въ правѣ предъявлять своимъ князьямъ. Первое требованіе состоитъ въ водвореніи правомѣрныхъ учрежденій (rechtliche Verfassungen). Въ настоящее время, говоритъ Кругъ, всѣ образованные люди согласны въ томъ, что человѣкъ, по природѣ своей,—разумное и свободное существо; что ему, какъ таковому, принадлежатъ извѣстныя права, которыя въ общественномъ союзѣ могутъ быть ограничены, но не уничтожены; что въ особенности государство призвано къ тому, чтобы опредѣлить ихъ закономъ и крѣпко ихъ охранять, вслѣдствіе чего оно должно покоиться на твердомъ основаніи правомѣрнаго устройства. Но правомѣрнаго устройства нѣтъ тамъ, гдѣ верховная власть можетъ неограниченно распоряжаться жизнью, свободою и собственностью подданныхъ. Здѣсь граждане нисходятъ на степень безправныхъ существъ, какъ стадо животныхъ. Правомѣрное государственное устройство существуетъ только тамъ, гдѣ верховная власть ограничена въ своихъ дѣйствіяхъ, гдѣ народные представители совокупно съ княземъ рѣшаютъ все, что касается правъ и благосостоянія народа, гдѣ судъ отправляется во имя и подъ надзоромъ князя, но на основаніи признанныхъ народомъ законовъ и черезъ независимые органы, гдѣ, наконецъ, первые слуги короля отвѣтственны за данные ему совѣты. Низвергнувъ, совокупно съ законными князьями, того человѣка, который съ неограниченною властью господствовалъ надъ Европою, народы въ правѣ требовать политическаго устройства, которое открывало бы свободное поприще всѣмъ человѣческимъ силамъ и давало гражданамъ дѣятельное участіе въ общественныхъ дѣлахъ. И сами князья при-

---

[1]) Die Fürsten und die Völker etc. стр. 229—232.

знали это требованіе законнымъ, обѣщавши введеніе повсюду земскихъ чиновъ (Landstände), какъ истинныхъ представителей народа [1]).

Второе требованіе состоитъ въ полной свободѣ вѣроисповѣданій. Изъ всѣхъ несправедливостей, которыя совершались на землѣ, стѣсненіе совѣсти—величайшее и самое гнетущее, ибо оно поражаетъ человѣка въ его внутреннемъ существѣ, въ томъ чувствѣ, которое изъ всѣхъ самое благородное и возвышенное, ибо оно относится къ самому высшему и святому, что̀ можетъ постигнуть человѣческій духъ. Эта свобода требуется не только для христіанскихъ сектъ, но и для всѣхъ, въ особенности для угнетенныхъ нынѣ Евреевъ. Она должна состоять не только въ свободномъ отправленіи богослуженія, но и въ полнотѣ гражданскихъ правъ, ибо умаленіе какого либо гражданскаго права единственно за исповѣданіе или неисповѣданіе извѣстной религіи—ничто иное какъ наказаніе, наложенное на гражданина за то, что онъ поклоняется Божеству не такъ, какъ хочетъ владычествующая религіозная партія. Ограниченіе этого правила можно допустить единственно для тѣхъ сектъ, которыя имѣютъ какой либо интересъ, прямо противоположный общественному благу, или уклоняются отъ исполненія какихъ либо гражданскихъ обязанностей [2]).

Съ свободою вѣроисповѣданія тѣсно связана, въ третьихъ, свобода мыслей или лучше сказать, свобода рѣчи и печати. Не требуется свобода неограниченная. Возмутительныя воззванія и клеветы должны подлежать отвѣтственности и наказанію. Но затѣмъ, всякій гражданинъ долженъ имѣть право свободно высказывать свои мысли обо всѣхъ предметахъ науки, искусства, государства и церкви. При столкновеніи мнѣній, все, что здѣсь можетъ быть вреднаго, исчезнетъ само собою. Гораздо опаснѣе подчиненіе человѣческаго духа личному произволу. Только страхъ, возбуждаемый въ правительствахъ общественнымъ мнѣніемъ, заставлялъ доселѣ подавлять свободное движеніе мысли. Такой порядокъ приличенъ деспотизму. Въ правомѣрномъ же государственномъ устройствѣ, свобода печати и общественное мнѣніе составляютъ необходимые элементы. Они нужны не только для поддержанія учрежденій, но и для того, чтобы раскрывать князьямъ ис-

---

[1]) Die Fürsten und die Völker etc. стр. 178—181.

[2]) Тамъ же, стр. 182—185.

тинныя нужды народа, устранять всякія вредныя мѣры и вообще, возвышать могущество и процвѣтаніе государства. Это доказывается примѣромъ Англіи [1]).

Свобода мысли принесетъ однако мало пользы, если правительство не будетъ, въ четвертыхъ, заботиться объ улучшеніи и расширеніи существующихъ учебныхъ заведеній. Въ нихъ необходимо вдохнуть новую жизнь, соединивъ классическое образованіе съ общечеловѣческимъ и гражданскимъ. Кромѣ развитія души, надобно имѣть въ виду и развитіе тѣла, такъ чтобы юноши могли сдѣлаться полезными гражданами и мужественными защитниками отечества. Послѣднее достигается также, въ пятыхъ, преобразованіемъ военнаго устройства. Основаніемъ государственной безопасности должно быть не постоянное войско, а совокупность лежащихъ въ народѣ военныхъ силъ. Для этого необходима система защиты, основанная на всеобщемъ участіи народа. Всякій гражданинъ долженъ быть воиномъ, приготовляясь къ этому съ малолѣтства, и по достиженіи извѣстнаго возраста вступая въ ополченіе. Это одно, что можетъ обезпечить самостоятельность государства [2]).

Затѣмъ, въ шестыхъ, народы могутъ требовать отъ князей содѣйствія искреннему примиренію различныхъ общественныхъ классовъ или состояній. Главные изъ нихъ два: дворянство и горожане. Естественное основаніе различія состояній заключается въ томъ, что хотя природа и создала людей съ равными зачатками развитія, но нѣкоторые изъ нихъ возвышаются надъ другими способностями, имуществомъ, дѣлами. Черезъ это они пріобрѣтаютъ высшее общественное положеніе, которое передается потомкамъ. Уничтожить этотъ классъ, какъ сдѣлала французская революція, значитъ отрѣзать существенный членъ отъ органическаго тѣла. Это столь же нелѣпо, какъ и попытка создать новое дворянство по примѣру Наполеона, ибо легче залѣчить рану, нежели на мѣсто отнятаго члена приставить новый. Гдѣ дворянство есть, оно должно быть сохранено; но необходимо вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы оно измѣнялось сообразно съ движеніемъ народной жизни. Нынѣшнее дворянство не то, что средневѣковое; оно подчинилось князьямъ, наровнѣ съ остальными подданными. Съ своей стороны, мѣщанство сдѣлалось богаче, образованнѣе

---

[1]) Die Fürsten und die Völker etc. стр. 185—188.

[2]) Тамъ же, стр. 188—192.

и получило большій вѣсъ въ государствѣ. Для того чтобы дворянство сохранило свое высокое положеніе, оно должно къ заслугамъ предковъ прибавить и свои. Кромѣ того, необходимо уничтожить тѣ сѣмена раздора, которыя съ теченіемъ времени закрались между этими двумя сословіями. Для этого представляются два средства: ограниченіе наслѣдственнаго достоинства одними старшими сыновьями знатныхъ родовъ, и признаніе личнаго дворянскаго достоинства во всякомъ, кто оказываетъ отличныя услуги государству. Черезъ это уменьшится разстояніе между сословіями, и между ними образуется крѣпкая связь. Разумѣется, необходимое для этого условіе состоитъ въ томъ, чтобы поприще государственной службы было равно открыто для всѣхъ [1]).

Наконецъ, ко всѣмъ предъидущимъ требованіямъ нѣмецкій народъ можетъ прибавить то, которое ему всего нужнѣе, именно, требованіе единства въ разнообразіи. Нѣмецкій народъ издавна распался на множество отдѣльныхъ племенъ и государствъ, представляющихъ удивительное разнообразіе нравовъ, законовъ и учрежденій. Внести сюда нѣкоторое единство составляетъ, можетъ быть, одну изъ самыхъ трудныхъ задачъ политическаго искусства. Многіе поэтому, отчаяваясь въ ея разрѣшеніи, думаютъ устранить зло подчиненіемъ всѣхъ единой власти. Но такая насильственная мѣра лишила бы Германію своего характера, своихъ особенностей, своего многосторонняго образованія, и могла бы держаться только мечемъ. Не государственное единство потребно нѣмецкому народу, а союзное единство, которое одно ему свойственно. Союзное же единство невозможно безъ главы союза. Поэтому, необходимо возстановленіе императорской власти. Кругъ предлагаетъ вручить ее Австрійскому Дому, которому она издавна принадлежала; Прусскаго же короля сдѣлать эрцканцлеромъ, а возможныя между ними столкновенія разрѣшать Союзнымъ судомъ. Къ этому надобно прибавить введеніе однородныхъ учрежденій въ союзныхъ государствахъ, одинакихъ мѣръ, вѣсовъ и монеты, уничтоженіе всякихъ заставъ и преградъ, наконецъ, содѣйствіе правительствъ къ устраненію всего чужеземнаго, вкравшагося въ языкъ, въ нравы, въ одежду, въ воспитаніе. Тогда, говоритъ Кругъ, самое пламенное желаніе нѣмецкаго народа, желаніе достигнуть истиннаго національнаго единства, сохранивъ свое разнообразіе, перестанетъ принадле-

[1]) Die Fürsten und die Völker etc, стр. 192—196.

жать къ области филантропическихъ мечтаній и станетъ живою дѣйствительностью. Осуществленіе этой мысли, которая въ темныя времена нужды являлась зарею лучшаго будущаго, и которая, внезапно прорвавшись, поборола общаго врага, составляетъ священнѣйшее призваніе всѣхъ князей и государственныхъ людей Германіи, искренно желающихъ добра своему отечеству [1]).

Таковы требованія народовъ. Съ своей стороны, князья могутъ требовать прежде всего довѣрія къ ихъ доброй волѣ и мудрости, затѣмъ терпѣнія, такъ какъ нельзя всего сдѣлать разомъ, наконецъ, привязанности къ ихъ лицу и семейству. Послѣднее требованіе можетъ съ полнымъ правомъ быть предъявлено тамъ, гдѣ княжескій домъ сросся со всею исторіею народа, такъ что народная жизнь въ своей совокупности составляетъ одно живое цѣлое съ жизнью этого дома. Народъ, который самого себя чтитъ въ своемъ прирожденномъ князѣ, не откажетъ и его семейству въ той привязанности, безъ которой общественная связь можетъ легко разорваться, уступая мѣсто полному состоянію безправія, величайшему злу для государства [2]).

Въ этихъ, начертанныхъ Кругомъ началахъ можно видѣть программу либеральной партіи въ Германіи, программу, которой полное осуществленіе предоставлено было нашему времени, разумѣется, съ тѣми видоизмѣненіями, которыя оказались необходимыми въ силу обстоятельствъ. Въ эпоху, слѣдовавшую за изгнаніемъ Французовъ, не могло еще быть рѣчи о велико-нѣмецкой и мало-нѣмецкой партіяхъ. Вмѣсто междоусобной войны, въ виду имѣлось только дружное дѣйствіе державъ во имя блага единаго отечества. Это былъ періодъ идеализма, въ которомъ писались программы; практическія затрудненія наступили въ послѣдствіи. Но источникъ движенія лежалъ все таки въ идеальныхъ требованіяхъ того времени. Одинъ идеализмъ можетъ указывать цѣль; реализмъ даетъ только средства.

Въ другой брошюрѣ, изданной въ томъ же 1816 году, подъ заглавіемъ: *Представительная система* (das Repräsentativsystem), Кругъ излагаетъ существенный характеръ и устройство представительныхъ учрежденій. Онъ раздѣляетъ образы правленія на автократическіе,

---

[1]) Die Fürsten und die Völker etc. стр. 196—200.

[2]) Тамъ же, стр. 200—204.

или самодержавные, и синкратическіе, или смѣшанные, а съ другой стороны, на монархію и поліархію. Послѣдняя, въ свою очередь, раздѣляется на аристократію и демократію. Какъ монархіи, такъ и поліархіи могутъ быть автократическія и синкратическія. Древніе знали только первую форму. Самыя ихъ республики представляли неограниченное господство одного элемента, а тамъ гдѣ власть дѣлилась между аристократіею и демократіею, мы видимъ только безконечную борьбу [1]).

Истинно синкратическія формы возникли изъ феодализма. Королевская власть была ограничена прежде всего дворянствомъ, которое, подчиняясь королю, сохраняло однако свою самостоятельность и участвовало въ важнѣйшихъ правительственныхъ рѣшеніяхъ. Скоро къ нему присоединилось духовенство, а наконецъ, города. Такимъ образомъ, значительная часть народа получила участіе въ верховной власти, черезъ ***право содѣйствія*** въ различныхъ дѣлахъ управленія. Земскіе чины сдѣлались представителями народа. Этому развитію синкратизма способствовало, съ одной стороны, христіанство, которое, проповѣдуя братство всѣхъ людей, возбудило въ своихъ послѣдователяхъ сознаніе высшаго человѣческаго достоинства, съ другой стороны, просвѣтленная христіанствомъ философія, которая разумными доводами доказала, что у гражданъ есть не только обязанности, но и неотчуждаемыя права, данныя имъ какъ бы самимъ Богомъ и столь же священныя, какъ и права князей въ отношеніи къ народу. Вслѣдствіе этого, автократическое начало потеряло свой вѣсъ въ общественномъ мнѣніи. Какъ скоро народы становятся совершеннолѣтними, ими нельзя уже управлять, какъ малолѣтними. Они не хотятъ подчиняться произволу лицъ, которыя, какъ бы они ни были высоко поставлены, все же остаются слабыми людьми. Горькій опытъ научилъ ихъ, что не только злая, но и добрая воля, при дурной обстановкѣ, можетъ заблуждаться и наносить страшный вредъ. Поэтому, они для охраненія своихъ правъ требуютъ гарантій, не временныхъ только, а постоянныхъ. Таковыя могутъ дать лишь представительныя учрежденія, которыя сдѣлались нынѣ насущною потребностью всѣхъ народовъ, проникнутыхъ новоевропейскимъ, христіанско-философскимъ образованіемъ. Этихъ учрежденій не слѣдуетъ смѣшивать съ демократіею, которая ничто иное какъ замаскированный автократизмъ, и притомъ самый страшный изъ

---

[1]) Das Repräsentativsystem; Krug's gesammelte Schriften, 3 Band, стр. 281—283.

всѣхъ. Французы впали въ эту ошибку; потому то революція и привела ихъ къ господству демагоговъ и наконецъ, къ деспотизму. Нѣмцы же не предаются такого рода увлеченіямъ, но спокойно ожидаютъ отъ своихъ князей исполненія даннаго имъ обѣщанія [1]).

Каково же должно быть устройство представительства? Въ немъ можно различить двѣ формы: математическую и динамическую. Первая основана на статистическомъ началѣ чистаго количества: представительство опредѣляется по числу душъ. Невыгода этой системы состоитъ въ томъ, что всѣ голоса имѣютъ здѣсь равный вѣсъ; ничтожный и недостойный человѣкъ пользуется точно такимъ же вліяніемъ, какъ разумный и достойный. Здѣсь масса подавляетъ интеллигенцію. Вторая система, напротивъ, основана на политическомъ началѣ вѣскости: представительство распредѣляется между различными классами, сообразно съ ихъ политическимъ значеніемъ и вѣсомъ. Невыгода этой системы состоитъ въ томъ, что разряды избирателей могутъ быть установлены произвольно; цѣлые классы гражданъ могутъ быть исключены изъ представительства. Даже при самомъ раціональномъ устройствѣ, общія схемы не могутъ вмѣщать въ себѣ всего разнообразія жизни. Всегда встрѣтятся лица, которыя не найдутъ себѣ надлежащаго мѣста. Но эти недостатки далеко перевѣшиваются тѣмъ, что при сколько нибудь разумной классификаціи, интеллигенція получаетъ рѣшительный перевѣсъ надъ массою. Притомъ, такое устройство всего ближе подходитъ къ существующей въ Германіи организаціи земскихъ чиновъ, а здравая политика всегда должна стремиться къ тому, чтобъ сохранить по возможности существующее, преобразуя его только тамъ, гдѣ нужно, безъ всякаго революціоннаго насилія [2]).

Средневѣковое представительство не можетъ однако остаться въ прежнемъ видѣ. Съ тѣхъ поръ, въ судьбѣ сословій произошли существенныя перемѣны. Необходимо, прежде всего, дать нѣкоторое участіе въ представительствѣ и крестьянскому сословію, которое вышло изъ крѣпостной зависимости и заключаетъ въ средѣ своей многихъ людей, способныхъ обсуждать общественные вопросы. Затѣмъ, значительная часть дворянскихъ земель перешла въ другія руки. Право представлять

---

[1]) Das Repräsentativsystem, стр. 286—294.

[2]) Тамъ же, стр. 296—298.

дворянское сословіе должно быть распространено на всѣхъ владѣльцевъ рыцарскихъ имѣній, ибо иначе дворянство, какъ по имуществу, такъ и по количеству членовъ, будетъ имѣть значеніе, далеко не соотвѣтствующее его положенію. Наконецъ, духовенство, которое въ средніе вѣка обладало обширными помѣстьями и было исключительнымъ представителемъ образованія, въ обоихъ отношеніяхъ потеряло свое прежнее значеніе. Къ нему необходимо присоединить ученыхъ. Изъ всѣхъ сословій, только горожане остались безъ существенныхъ измѣненій [1]).

Какого же рода устройство слѣдуетъ дать представительству земскихъ чиновъ? Должно ли оно образовать одну палату или двѣ? За двѣ палаты говоритъ примѣръ англійской конституціи. Но не все, что пригодно одному народу, можетъ приходиться и другому. Въ самой Англіи, польза, проистекающая отъ двухъ палатъ, не слишкомъ велика. Опытъ показываетъ, что почти всѣ вопросы рѣшаются нижнею палатою, которая имѣетъ значительный перевѣсъ надъ верхнею. Въ Германіи же нѣтъ аристократіи съ такимъ устройствомъ, какъ въ Англіи, а потому и не видать, какимъ образомъ учрежденіе двухъ палатъ можетъ быть здѣсь приложимо. Соединеніе же всѣхъ представителей въ одной палатѣ доставляетъ ту выгоду, что сословія не разрозниваются, какъ касты, но привыкаютъ смотрѣть на себя, какъ на членовъ единой семьи. При всестороннемъ обсужденіи вопросовъ, исчезаютъ исключительно сословныя точки зрѣнія, и общій интересъ естественно получаетъ перевѣсъ надъ частными [2]).

Наконецъ, самый существенный вопросъ состоитъ въ томъ: какими правами должны пользоваться представители? Если ограничить ихъ однимъ совѣщаніемъ, то представительство превращается въ призракъ. Правительство можетъ дѣлать все, что ему угодно, и государство, въ сущности, остается автократическимъ. Но призрачныя учрежденія въ политикѣ всегда вредны. Кромѣ общаго неудовольствія и разочарованія, изъ этого ничего не можетъ выдти. Если народные представители не должны оставаться простыми фигурантами, они должны быть облечены правами. Какія же это права? Въ исполненіи и судѣ, они, конечно, не могутъ принимать участія. Тутъ имъ принадлежитъ только право жалобы

---

[1]) Das Repräsentativsystem, стр. 298—303.

[2]) Тамъ же, стр. 305—306.

и прошенія. Существеннымъ ихъ правомъ должно быть участіе въ законодательствѣ. Законъ долженъ быть плодомъ свободнаго соглашенія монарха и представителей, при чемъ иниціативу слѣдуетъ предоставить обѣимъ сторонамъ. Къ законодательству относится и финансовая система. Народъ нельзя облагать податьми безъ его согласія. А съ правомъ согласія на подати связано и право контроля надъ приходами и расходами государства. Что касается до войны и мира, то здѣсь участіе представительства можетъ быть только косвенное. Рѣшеніе этихъ вопросовъ должно быть предоставлено правительству [1]).

Таковы учрежденія, которыя Кругъ считалъ насущною потребностью своего отечества. Здѣсь общія либеральныя начала болѣе или менѣе удачно примѣняются къ условіямъ времени и мѣста.

Ратуя такимъ образомъ во имя либерализма, Кругъ естественно долженъ былъ вступить въ борьбу съ реакціоннымъ направленіемъ. Ученіе Галлера въ особенности сдѣлалось предметомъ его нападеній. Въ статьѣ, вышедшей въ 1817 году, подъ заглавіемъ: *Политическая наука, разсмотрѣнная въ процессѣ реставраціи господъ Галлера, Адама Мюллера и товарищи* [2]), онъ подвергъ это ученіе обстоятельному разбору.

Революція, конституція, реставрація, говоритъ Кругъ: таковы три главныя направленія нашего времени. Одни хотятъ низвергнуть все старое, чтобы на развалинахъ его воздвигнуть новое; другіе, наоборотъ, пытаются совершившееся сдѣлать какъ бы несовершившимся и возвратить міръ на ту точку, на которой онъ стоялъ Богъ знаетъ сколько времени тому назадъ. Между тѣми и другими стоятъ конституціоналисты, которые для властителей, равно какъ и для подвластныхъ, требуютъ законныхъ границъ, внутри которыхъ могли бы свободно двигаться силы, такъ чтобы права всѣхъ были обезпечены [3]).

Ко второму разряду принадлежитъ Галлеръ, одинъ изъ главныхъ корифеевъ реакціи. Корень всего зла онъ видитъ въ ложныхъ ученіяхъ, распространившихся въ послѣднія двѣсти лѣтъ въ политической наукѣ и приведшихъ наконецъ къ французской революціи. Какъ будто революціи производятся теоретическими ученіями; какъ будто нѣсколько лож-

[1]) Das Repräsentativsystem, стр. 307—317.

[2]) Die Staatswissenschaft im Restaurationsprozesse der Herren Haller, Adam Müller und Konsorten betrachtet. См. Krug's gesammelte Schriften, 3 Band.

[3]) Die Staatswissenschaft etc. стр. 324.

ныхъ выводовъ способны выбросить міръ изъ колеи, въ которой онъ движется! Наука сама—произведеніе жизни. Теорія возводитъ въ сознаніе то, что совершается на практикѣ, и если она, въ свою очередь, воздѣйствуетъ на жизнь, то она не можетъ ея создать, также какъ зеркало не создаетъ свѣта, который оно отражаетъ. Прежде нежели существовала политическая наука, были государства, была политическая жизнь. Не ученія произвелифранцузскую революцію, а извѣстное состояніе общества. Первоначальная ея причина лежала въ полной испорченности французскаго общества и въ нестерпимомъ чувствѣ этой порчи. Отъ этого она получила такой страшный оборотъ. Нужна была гроза, чтобы очистить воздухъ отъ испареній. И гроза дѣйствительно очистила воздухъ. Не смотря на всѣ ужасы революціи, нельзя не сознаться, что вышедшій изъ нея порядокъ лучше прежняго, ибо высшая Мудрость умѣетъ извлекать добро изъ самаго зла, которое творится человѣкомъ. Французская революція была, слѣдовательно, плодомъ жизни, а не новѣйшихъ ученій. Самыя же ученія, противъ которыхъ ополчается Галлеръ, были плодомъ прежнихъ революцій. Если мы прослѣдимъ ихъ корни, то мы дойдемъ до реформаціи, какъ справедливо замѣчаетъ Адамъ Мюллеръ. Реформація потрясла слѣпую вѣру въ религіозный авторитетъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ авторитетъ гражданскій. Испытывая основанія церковной власти, человѣческій разумъ естественно обратился и къ испытанію основъ государства. И тутъ онъ, отвергнувъ слѣпое подчиненіе, пришелъ къ болѣе либеральнымъ началамъ. Но откуда произошла сама реформація? Исторія отвѣчаетъ: отъ совершенной испорченности католической церкви и духовенства. Всеобщее сознаніе этой испорченности именно и дало реформаціи неотразимую силу. Начало, слѣдовательно, и здѣсь лежитъ въ самой жизни. И это произошло не случайно. Слѣпая вѣра пригодна дѣтскому возрасту, а потому должна исчезнуть съ наступленіемъ совершеннолѣтія. Давши человѣку разумъ, Богъ предназначилъ его къ зрѣлости. Какъ скоро человѣкъ, съ развитіемъ сознанія, задаетъ себѣ вопросъ: почему? такъ онъ долженъ дать на него отвѣтъ, и нѣтъ власти въ мірѣ, которая была бы въ правѣ ему это воспретить, ибо такова воля Божія [1]).

Замѣтимъ, что Кругъ идетъ слишкомъ далеко, когда онъ отвергаетъ значеніе теорій, какъ одной изъ причинъ французской революціи. Безъ сомнѣнія, жизнь накопила матеріалы для переворота, но 1) самая испор-

[1]) Die Staatswiss. im Restaurationsproz. etc. стр. 329—339.

ченность французскаго общества, какъ признаетъ и Кругъ, была въ значительной степени плодомъ господствовавшаго въ философіи матеріализма. 2) Никогда преобразованіе государства не могло бы принять такой оборотъ, еслибы этотъ оборотъ не былъ данъ ему именно теоріями XVIII-го вѣка. Такимъ образомъ, не жизнь произвела ученія, а ученія двинули жизнь. Состояніе общества дало только поводъ и матеріалъ для приложенія революціонныхъ идей. Тоже можно сказать и о реформаціи. Конечно, не развратъ католическаго духовенства былъ причиною того, что человѣкъ, какъ говоритъ Кругъ, вступилъ въ совершеннолѣтіе и началъ испытывать основанія своей вѣры. И въ этомъ испытаніи, также какъ и въ политическихъ теоріяхъ, онъ, конечно, руководствовался не фактами, которые онъ подвергалъ критикѣ, а требованіями разума. Поэтому Галлеръ былъ совершенно правъ, когда онъ въ революціонныхъ теоріяхъ видѣлъ источникъ переворотовъ. Опроверженіе этихъ теорій составляетъ существенную его заслугу въ наукѣ, и самъ Кругъ, возражая ему, отнюдь не выступаетъ ихъ защитникомъ, а напротивъ, значительно смягчаетъ ихъ выводы.

Такъ, Галлеръ отвергалъ состояніе природы, въ томъ видѣ, какъ оно понималось философами XVII-го и XVIII-го столѣтій. Кругъ возражаетъ, что это вовсе не состояніе полнаго разобщенія людей, а только состояніе внѣгражданское. Онъ соглашается съ Галлеромъ, что гражданское состояніе можетъ быть тоже названо естественнымъ, ибо оно вытекаетъ изъ природы человѣка; но вопросъ заключается въ томъ: какъ возникло гражданское состояніе изъ негражданскаго? Галлеръ правъ, когда онъ говоритъ, что мы не имѣемъ объ этомъ никакихъ фактическихъ данныхъ; но за недостаткомъ историческихъ свѣдѣній, остается прибѣгнуть къ раціональному объясненію. Когда Галлеръ отвергаетъ всѣ такого рода гипотезы, какъ вымыслы, онъ противорѣчитъ самъ себѣ, ибо онъ самъ прибѣгаетъ къ подобному же предположенію, выводя государство изъ отдѣльныхъ договоровъ, заключаемыхъ частными лицами [1]).

Точно также, продолжаетъ Кругъ, несостоятельны возраженія Галлера противъ свободы и равенства. Онъ признаетъ эти начала опасными, потому что они подаютъ поводъ къ злоупотребленіямъ; но на этомъ основаніи можно считать все опаснымъ. Свобода составляетъ необходимую принадлежность человѣка, какъ разумно-нравственнаго существа. Безъ свободы во-

[1]) Die Staatswiss. etc. стр. 342—351.

ли нѣтъ нравственности, а безъ внѣшней свободы внутренняя ни къ чему не служитъ. Никто однако не считаетъ внѣшнюю свободу неограниченною и безусловною, ибо въ такомъ случаѣ она сама себя бы уничтожила. Необходимо взаимное ограниченіе свободы отдѣльныхъ лицъ, опредѣленіе области, предоставленной каждому; въ этомъ состоятъ права, присвоенныя человѣку. Какъ велики эти права? Отвлеченно, всѣ эти области равны, но въ дѣйствительности, онѣ по необходимости становятся неравными, ибо природа, внося разнообразіе въ единство, одарила людей различными способностями и поставила ихъ въ разныя положенія. Однако, это эмпирическое неравенство опять уравнивается въ государствѣ, которое всѣмъ даетъ равную защиту и не допускаетъ сильнаго уничтожить слабаго. Неравные въ дѣйствительности становятся равными передъ закономъ. Когда учители государственнаго права говорятъ о свободѣ и равенствѣ, они имѣютъ въ виду именно эту свободу, подлежащую взаимнымъ ограниченіямъ, и это равенство передъ закономъ, безъ котораго слабый лишается всякаго права. Что же есть опаснаго въ подобномъ ученіи? Отнимаетъ ли оно у отца власть надъ дѣтьми, у хозяина надъ слугою, у правительства надъ подданными? Беретъ ли оно имущество у богатаго, чтобы раздать его бѣднымъ? Самъ Галлеръ, въ концѣ концовъ, принужденъ сознаться, что у человѣка есть прирожденныя права, и что въ этомъ отношеніи всѣ равны, а потому всѣ свободны. Но онъ хочетъ хранить это ученіе въ тайнѣ отъ толпы, чтобы предупредить злоупотребленія [1])!

Наконецъ, послѣднее и опаснѣйшее заблужденіе, которое старается опровергнуть Галлеръ, это—ученіе о полновластіи народа и связанная съ нимъ теорія происхожденія государства изъ договора. Галлеръ утверждаетъ, что князья существуютъ прежде народа, а потому властвуютъ не по перенесенному, а по собственному праву. Вмѣсто общаго гражданскаго договора, онъ выводитъ государства изъ множества отдѣльныхъ договоровъ между князьями и подданными. Но подобный взглядъ противорѣчитъ существу государства. Самъ Мюллеръ, усматривая въ государствѣ живой организмъ, сравниваетъ его съ человѣческимъ тѣломъ, сравненіе во всякомъ случаѣ гораздо болѣе вѣрное, нежели сравненіе съ машиною. Чтоже бы мы сказали, еслибы какой нибудь физикъ сталъ утверждать, что сначала существовали отдѣльные члены, а затѣмъ, Богъ знаетъ откуда, пришла голова, собрала эти члены и сама сѣла на нихъ?

---

[1]) Die Staatswiss. etc. стр. 351—356.

Подобная политическая теорія нисколько не ограждаетъ самаго княжескаго права, ибо кто намъ ручается, что не придетъ другая голова и точно также собственною властью не прогонитъ первую? А наконецъ и самъ народъ, который сильнѣе князя, можетъ, отираясь на собственную власть, смѣнить его и посадить другаго. Теорія договора, напротивъ, нисколько не умаляетъ правъ князей, ибо договоры должны соблюдаться, а не нарушаться волею одной стороны. Если власть князя перенесена на него народомъ, то изъ этого еще не слѣдуетъ, что она можетъ быть произвольно у него отнята. Частные люди заключаютъ договоры и даютъ полномочія на время; государство же имѣетъ цѣль постоянную, а потому и данное князю полномочіе никогда не должно прекращаться. Конечно, въ этой теоріи, народу приписывается извѣстное полновластіе, но совсѣмъ не то, которое принадлежитъ главѣ государства. Первое—ничто иное какъ первоначальное полновластіе, принадлежащее той суммѣ силъ, которыя соединены въ государствѣ, какъ цѣломъ; второе же происходитъ отъ перваго и принадлежитъ извѣстному физическому или нравственному лицу. Первое есть идея, второе—выраженіе этой идеи въ дѣйствительности. Черезъ это князь не становится слугою народа, развѣ въ томъ смыслѣ, что онъ дѣйствуетъ на пользу народа; но въ этомъ смыслѣ и отецъ служитъ дѣтямъ. Всѣ въ мірѣ князья видятъ въ этомъ священнѣйшую свою обязанность и единственное свое призваніе, отнюдь не раздѣляя мнѣнія Галлера, который утверждаетъ, что они властвуютъ по собственному праву, а потому могутъ распоряжаться государствомъ, какъ своею частною собственностью [1]).

И такъ, Кругъ теоріи Галлера противополагаетъ ученіе о первоначальномъ полновластіи народа. Какъ уже сказано выше, мы не можемъ назвать эту критику основательною. Еслибы она ограничивалась доказательствомъ, что князья властвуютъ не по собственному праву, а какъ представители государства, а потому должны имѣть въ виду общее благо, а не частное, то противъ этого ничего нельзя было бы возразить. Но когда на мѣсто частной власти князя ставится первоначальное полновластіе народа, то здѣсь опять смѣшиваются два различныхъ значенія слова *народъ*. Какъ собраніе единицъ, народъ не составляетъ единаго цѣлаго, а потому въ немъ не можетъ быть и полновластія; какъ же скоро онъ образуетъ одно цѣлое, онъ становится государствомъ и имѣетъ уже правительство.

---

[1]) Die Staatswiss. etc. стр. 356—370.

По идеѣ, власть принадлежитъ не народу, какъ собранію единицъ, а государству, какъ цѣлому надъ частями. Вопросъ состоитъ только въ томъ: какимъ образомъ происходитъ это цѣлое? Центральное ли ядро собираетъ вокругъ себя разсѣянныя частицы или, наоборотъ, частицы, собираясь, образуютъ изъ себя центральное ядро? Сравненіе, которымъ Кругъ думаетъ опровергнуть Галлера, можетъ быть обращено и противъ него самого. Немыслимо, чтобы организмъ произошелъ изъ собранія разсѣянныхъ рукъ и ногъ, которыя, сплотившись, наконецъ поставили бы надъ собою голову. Въ дѣйствительности, процессъ можетъ начаться съ того или другаго конца, а потому считать правомѣрнымъ исключительно тотъ или другой способъ будетъ равно односторонно.

Кругъ возстаетъ далѣе противъ положенія Галлера, что сильнѣйшій всегда есть вмѣстѣ и благороднѣйшій. Онъ указываетъ, съ одной стороны, на римскихъ императоровъ, которыхъ власть не знала границъ, съ другой стороны, на Христа и апостоловъ, вышедшихъ изъ самыхъ низкихъ общественныхъ слоевъ [1]). Въ заключеніе, онъ признаетъ достоинство отдѣльныхъ замѣчаній Галлера, напримѣръ того, что онъ говоритъ о страсти правительствъ всѣмъ управлять и вмѣшиваться во всѣ частныя дѣла, о преувеличеніяхъ и непослѣдовательности многихъ изъ новѣйшихъ писателей, о пагубномъ стремленіи уничтожать все старое и замѣнять его новымъ, о недостаточности чисто юридическихъ началъ въ общественныхъ отношеніяхъ и о необходимости повсюду вводить нравственные и религіозные мотивы, и т. д. Но все это, говоритъ Кругъ, перлы, затерянные въ грязи. Въ основаніи книги лежитъ ложная мысль и вредное направленіе [2]).

Самъ Кругъ, не смотря на то, что онъ признавалъ иногда необходимость введенія нравственныхъ и религіозныхъ началъ въ политическую жизнь, отнюдь не выходилъ изъ предѣловъ чисто юридической теоріи государства. Лучшимъ доказательствомъ служитъ его *Дикеополитика*, т. е. политика, основанная на правѣ. Это сочиненіе, въ популярной формѣ, содержитъ въ себѣ полное изложеніе его ученія. Издавая его, Кругъ именно имѣлъ въ виду противопоставить свое воззрѣніе теоріи Галлера, почему и озаглавилъ его: *Новое возстановленіе полити-*

---

[1]) Die Staatswiss. etc. стр. 383—385.

[2]) Тамъ же, стр. 390.

ческой науки посредствомъ юридическаго закона [1]). Оно вышло въ 1824 году.

Кругъ прямо начинаетъ здѣсь съ отношенія политики къ нравственности. Одни говорятъ, что первая должна быть основана на послѣдней; другіе, напротивъ, утверждаютъ, что между ними нѣтъ ничего общаго. Политику перваго рода можно бы назвать ангельскою, вторую діавольскою. Но между обѣими есть нѣчто среднее, именно, политика правомѣрная, которая законъ права считаетъ высшимъ мѣриломъ государственной дѣятельности. Наименьшее, чего можно требовать отъ разумно-нравственнаго существа, это то, чтобы оно соблюдало этотъ законъ въ отношеніи къ другимъ. Тоже требованіе можно предъявить и государству. Оно должно быть правомѣрно въ своей цѣли и въ средствахъ, въ своемъ устройствѣ и въ управленіи, въ своихъ внутреннихъ и внѣшнихъ отношеніяхъ. Политика на столько связана съ нравственностью, на сколько нравственность въ обширномъ смыслѣ заключаетъ въ себѣ ученіе о правѣ. Ученіе же о добродѣтели, или нравственность въ тѣсномъ смыслѣ, прилагается только къ отдѣльному человѣку. Оно не можетъ составлять задачи политической науки, ибо иначе пришлось бы въ политику включить педагогику, аскетику, казуистику, катехетику и т. д. [2]).

Что же такое юридическій законъ? откуда онъ вытекаетъ и чѣмъ онъ отличается отъ закона нравственнаго?

Источникъ его—разумно-свободная природа человѣка. Разумъ стремится къ полному согласію всѣхъ жизненныхъ проявленій человѣческой души, съ одной стороны представленій и знаній, съ другой стороны стремленій и дѣйствій. Первое составляетъ область разума теоретическаго, второе—разума практическаго. Послѣдній, въ свою очередь, даетъ законы двоякаго рода: для внутренней и для внѣшней дѣятельности человѣка. И тотъ и другой законъ имѣетъ предметомъ человѣческую свободу, которая, также какъ и дѣятельность, раздѣляется на внутреннюю и внѣшнюю. Первая состоитъ въ свободѣ воли, то есть, въ самоопредѣленіи независимомъ отъ влеченій, вторая въ независимости внѣшнихъ дѣйствій отъ чужой воли. Обѣ составляютъ необходимую принадлежность разумно-нравственнаго существа, ибо безъ нихъ оно не могло бы слѣдовать

---

[1]) Dikäopolitik oder neue Restauration der Staatswissenschaft mittels des Rechtsgesetzes. Krug's gesammelte Schriften, 6 Band.

[2]) Dikäopolitik, 1 Abschn. стр. 301—303.

нравственному закону. Еслибы человѣкъ не былъ внутренно свободенъ, онъ, какъ животное, необходимо подчинялся бы господству чувственныхъ влеченій. Еслибы онъ не имѣлъ внѣшней свободы, онъ не могъ бы ни къ чему прилагать своей внутренней свободы, ибо какъ цѣли, такъ и средства были бы ему навязаны извнѣ. Законъ внутренней свободы есть законъ нравственный. Онъ относится къ помысламъ, а потому не сопровождается принужденіемъ. Законъ внѣшней свободы, напротивъ, требуетъ согласія внѣшнихъ дѣйствій различныхъ разумныхъ существъ, а такъ какъ эти дѣйствія сталкиваются въ физическомъ мірѣ, то приложеніе его влечетъ за собою физическое принужденіе. Еслибы внѣшняя свобода каждаго была неограниченна, она становилась бы въ противорѣчіе съ внѣшнею свободою другихъ. Изъ этого произошла бы взаимная борьба и уничтоженіе людей другъ другомъ. Для установленія согласія, разумъ требуетъ взаимнаго ограниченія свободы. Каждый воленъ выбирать цѣли и средства своей дѣятельности, но съ тѣмъ, чтобы онъ уважалъ личное достоинство всѣхъ другихъ, то есть, чтобы онъ ограничивалъ свою свободу условіемъ совмѣстнаго существованія съ другими. Въ популярной формѣ, этотъ законъ выражается извѣстными изреченіями: *не обижай никого* (neminem laede) и *воздавай каждому свое* (suum cuique tribue), изреченіями, выражающими въ сущности тождественную мысль, одно въ отрицательной, другое въ положительной формѣ, ибо обида состоитъ именно въ посягательствѣ на чужое. Такимъ образомъ, каждому лицу присвоется извѣстная область свободы, въ предѣлахъ которой ему дозволяется дѣйствовать, какъ ему угодно. Эта область есть область права, и опредѣляющій ее законъ есть законъ юридическій [1]).

Отсюда ясно, что права неразрывно связаны съ обязанностями. Когда я приписываю себѣ право, я тѣмъ самымъ налагаю на другихъ обязанность его уважать, и наоборотъ, приписывая права другимъ, я признаю за собою обязанность уважать эти права. Слѣдовательно, юридическій законъ не только дозволяетъ, но и воспрещаетъ. Но право есть условіе, а обязанность—обусловленное; право составляетъ основаніе, а обязанность—послѣдствіе. Чтобы юридически доказать чужую обязанность, я долженъ прежде доказать свое право. Тѣ, которые выводятъ права изъ обязанностей, извращаютъ истинное отношеніе этихъ двухъ началъ·

---

[1]) Dikäopol. 1 Abschn. стр. 304—308.

Есть обязанности независимыя отъ права, но это — обязанности нравственныя. Только послѣднія имѣютъ положительный характеръ; юридическія же обязанности—первоначально отрицательныя, и только въ послѣдствіи, при извѣстныхъ условіяхъ, онѣ могутъ перейдти въ положительныя [1]).

Изъ всего этого слѣдуетъ, 1) что тотъ, кто въ отношеніи къ другимъ хочетъ имѣть права, долженъ признать за собою и обязанности, и наоборотъ, кто хочетъ на другихъ наложить обязанности, тотъ долженъ признать за ними и права. 2) Отсюда слѣдуетъ что между людьми нѣтъ такихъ общественныхъ отношеній, въ силу которыхъ одинъ членъ общества имѣлъ бы только права, а другой только обязанности, ибо человѣкъ, который не имѣлъ бы правъ или обязанностей, не былъ бы разумно-нравственнымъ существомъ. Поэтому, мужъ имѣетъ, какъ права, такъ и обязанности въ отношеніи къ женѣ, родители къ дѣтямъ, господа къ слугамъ, правители къ подданнымъ, и наоборотъ. Изъ этого ясно, 3) что между людьми, по юридическому закону, не можетъ существовать неограниченной власти: деспотія и рабство одинаково противорѣчатъ праву. Поэтому, 4) не можетъ быть и безусловнаго повиновенія, а есть только повиновеніе законное, обусловленное взаимными правами и обязанностями. Человѣкъ можетъ требовать повиновенія отъ другаго только во имя закона, а законъ, какъ проявленіе разума, не можетъ предписывать ничего, что̀ бы противорѣчило праву и нравственности [2]).

Замѣтимъ, что въ этомъ послѣднемъ заключеніи Кругъ дѣлаетъ логическій скачекъ. Всѣ выведенныя имъ начала права, въ существѣ своемъ непоколебимыя, относятся единственно къ отношеніямъ отдѣльныхъ лицъ между собою. Какого рода видоизмѣненія они могутъ потерпѣть въ приложеніи къ отношеніямъ отдѣльнаго лица къ обществу, какъ цѣлому, остается пока неизвѣстнымъ. А что тѣ и другія отношенія не одинаковы, въ этомъ нельзя сомнѣваться. Право сопровождается принужденіемъ; но возможно ли принужденіе въ отношеніи къ высшему судьѣ, которому въ обществѣ ввѣрено рѣшеніе юридическихъ вопросовъ? Очевидно, нѣтъ. Въ обществѣ непремѣнно должна существовать какая нибудь верховная власть, которой рѣшенія не подлежатъ дальнѣйшему

---

[1]) Dikäopol. 2 Abschn. стр. 309—312.

[2]) Тамъ же, стр. 312—316.

спору, и которая, по этому самому, юридически неограниченна. Чтобы доказать свое положеніе, Кругъ вынужденъ снова смѣшать раздѣленныя имъ области права и нравственности. „Хотя въ теоріи, говоритъ онъ, эти два рода обязательствъ справедливо различаются, однако человѣкъ, въ жизни, постоянно долженъ имѣть въ виду всѣ свои обязанности, когда вопросъ идетъ о томъ, долженъ ли онъ оказать повиновеніе данному извнѣ повелѣнію. Если предписывается что нибудь недоброе, то это явное доказательство, что повелѣніе дано не во имя закона, а потому оно не въ правѣ требовать себѣ повиновенія“ [1]). Спрашивается: какого закона: юридическаго, нравственнаго, естественнаго, положительнаго? и которому изъ нихъ слѣдуетъ дать перевѣсъ въ случаѣ столкновенія? Ясно, что тутъ происходитъ полное смѣшеніе понятій. Какъ скоро вопросъ переносится на нравственную почву, такъ о правомѣрномъ повиновеніи не можетъ уже быть рѣчи. Личная совѣсть должна рѣшать, на сколько нравственныя обязанности должны быть поставлены выше юридическихъ; правительство же, съ своей стороны, не можетъ не требовать безусловнаго повиновенія, ибо въ общественномъ дѣлѣ личная совѣсть не можетъ быть рѣшающимъ началомъ.

Этотъ вопросъ приводитъ Круга къ изслѣдованію основаній общежитія. И здѣсь, какъ и въ прежнихъ своихъ сочиненіяхъ, онъ отвергаетъ состояніе природы въ смыслѣ состоянія внѣобщественнаго. Такое состояніе не можетъ быть названо естественнымъ, ибо оно противорѣчитъ природѣ человѣка. Но можно и должно признать естественное состояніе въ противоположность гражданскому. Послѣднее есть сложное явленіе; оно предполагаетъ уже существованіе языка, семейства, домашнихъ учрежденій, племеннаго сродства, общихъ нравовъ и обычаевъ. Слѣдовательно, фактически, также какъ и умозрительно, мы должны предполагать гражданское состояніе вышедшимъ изъ другаго [2]).

Съ этимъ можно было бы согласиться, еслибы Кругъ остановился на томъ, что гражданскому состоянію предшествуетъ семейный или родовой бытъ. Но вмѣсто того, придерживаясь старой фикціи, онъ признакомъ естественнаго состоянія считаетъ господство частной воли и частной силы, тогда какъ въ гражданскомъ водворяются общая воля и общая сила. Отсюда онъ выводитъ, что въ естественномъ состояніи охраненіе

---

[1]) Dikäopol. 2 Ab. стр. 314—315.

[2]) Тамъ же, стр. 316—324.

права предоставляется доброй волѣ каждаго, а потому, если это состояніе не можетъ быть названо неправомѣрнымъ, то оно во всякомъ случаѣ безправно. Миръ составляетъ здѣсь случайность, и въ каждую минуту есть возможность нарушенія права и возникновенія войны. Въ такомъ положеніи человѣкъ оставаться не можетъ. Охраненіе права требуетъ отъ него вступленія въ гражданское состояніе. Какъ разумное существо, онъ не можетъ хотѣть жить иначе, какъ въ государствѣ. Какого рода эта обязанность, — нравственная или юридическая, это, въ сущности, все равно, ибо гражданское состояніе возникаетъ не вдругъ, а постепенно и почти безсознательно; какъ же скоро оно утвердилось, оно не можетъ не считать преступникомъ всякаго, кто захотѣлъ бы его уничтожить и возвратиться къ естественному состоянію [1]).

Изъ этихъ началъ Кругъ выводитъ существо и цѣль государственнаго союза. Существо всякаго общества опредѣляется его цѣлью, а если цѣлей нѣсколько, то главною изъ нихъ. Какова же цѣль государства? Публицисты, на этотъ счетъ, приходятъ къ совершенно различнымъ мнѣніямъ. Одни ставятъ цѣлью государства охраненіе права, другіе общественное благо, третьи—вѣчное спасеніе. Опытъ, съ своей стороны, не представляетъ намъ никакаго исхода изъ этой путаницы воззрѣній. Если мы взглянемъ на дѣйствительно существовавшія въ исторіи государства, то увидимъ такую смѣсь безправія, страданій, пороковъ и безбожія, что мы усомнимся, подходитъ ли которая нибудь изъ означенныхъ цѣлей къ дѣйствительному государству. Руководящую нить въ этомъ лабиринтѣ могутъ дать намъ только изложенныя выше начала. Разумъ требуетъ осуществленія юридическаго закона. Этотъ законъ долженъ быть какъ бы духомъ, управляющимъ всякимъ человѣческимъ обществомъ. Слѣдовательно, необходимо установленіе такого порядка, въ которомъ область свободы каждаго была бы опредѣлена общею волею и охраняема общею силою. Это и есть государство. Главную цѣль его, составляетъ, слѣдовательно, охраненіе права или господство юридическаго закона. Но это не мѣшаетъ ему преслѣдовать и другія сообразныя съ разумомъ цѣли. Человѣкъ естественно стремится къ благосостоянію и изыскиваетъ для этого средства. Государство тѣмъ болѣе должно этому содѣйствовать, что бѣдность и страданія ведутъ къ нарушенію права. Тоже слѣдуетъ сказать и о духовныхъ благахъ. Государство не было бы истинно чело-

[1]) Dikäopol. 3 Ab. стр. 324—326.

вѣческимъ учрежденіемъ, еслибы оно исключало изъ себя эти высшія задачи разума. Содѣйствуя наукѣ, искусству, религіи, покровительствуя школамъ и церкви, государство тѣмъ вѣрнѣе достигаетъ и собственной своей цѣли—охраненія права. Но вводя всѣ эти предметы въ кругъ дѣятельности государства, не слѣдуетъ забывать, что все это — цѣли побочныя и отдаленныя. Ставить ихъ, отдѣльно или въ совокупности, непосредственною цѣлью государства, не только неправильно, но и опасно. Это побуждаетъ государственныхъ людей преступать юридическій законъ во имя общественнаго блага, тогда какъ юридическій законъ долженъ быть первою основою государственной дѣятельности, а все остальное должно съ нимъ сообразоваться. Еще менѣе можно согласиться съ мнѣніемъ тѣхъ, которые, вслѣдствіе ложной философіи или іерархическихъ притязаній, сливаютъ въ одно церковь и государство. По существу своему, это — два различные союза, которые могутъ быть или сопоставлены или подчинены одинъ другому. А такъ какъ сопоставленіе ведетъ къ постоянной борьбѣ, то необходимо подчиненіе. Который же изъ нихъ долженъ подчиняться другому? Такъ какъ непремѣнное требованіе разума заключается въ господствѣ юридическаго закона, а осуществленіе этого закона предоставляется государству, то очевидно, что церковь должна подчиняться государству, а не наоборотъ. Хотя бы она идеально стояла выше, въ дѣйствительности она, какъ и всякое другое общество, не можетъ быть изъята отъ господства юридическаго закона, который составляетъ первое и необходимое условіе всякаго общежитія [1]).

Нельзя не замѣтить, что главная и второстепенная цѣли государства весьма плохо связаны у Круга. Онъ вывелъ необходимость государства, какъ юридическаго союза; но почему же сюда должны присоединяться другія цѣли? Видѣть въ нихъ только средства для охраненія права значило бы низвести самыя высокія стремленія человѣческаго духа на степень орудія практическихъ требованій. Недостаточно также сказать, что государство, какъ истинно человѣческое учрежденіе, не можетъ исключить ихъ изъ себя. Если оно составляетъ спеціальное учрежденіе для охраненія права, то нѣтъ для него причины задаваться еще и другими задачами. Почему же церковь, которая тоже истинно человѣческое учрежденіе, не должна ставить себѣ цѣлью охраненіе права? Ясно, что только прак-

---

[1]) Dikäopol. 4 Ab. стр. 330—339.

тическія требованія заставили Круга выдти изъ предѣловъ выработанной имъ теоріи. Очерченная имъ для государства область оказывалась слишкомъ тѣсною; жизнь ставила и другія задачи, которыя не могли быть устранены. Но такъ какъ въ предѣлахъ теоріи имъ не было мѣста, то оставалось прилѣпить ихъ съ боку, безъ всякой внутренней связи съ существомъ политическаго союза.

Изъ чисто юридической теоріи государства слѣдуетъ далѣе, что если оно основано на охраненіи права, то нѣтъ необходимости, чтобы оно было связано съ извѣстною народностью. Дѣйствительно, Кругъ признаетъ это только полезнымъ, но не необходимымъ. Опытъ показываетъ, что одинъ народъ можетъ составлять нѣсколько разныхъ государствъ, и наоборотъ, одно государство можетъ заключать въ себѣ нѣсколько народностей. Государство можетъ даже просто возникнуть изъ всякаго сброда. Лишь бы господствовалъ юридическій законъ, разуму все равно, изъ кого составляется союзъ [1]). Такимъ образомъ, національныя требованія Нѣмцевъ, которыя самъ Кругъ такъ горячо защищалъ, теряютъ существенное свое значеніе вслѣдствіе односторонняго построенія государства.

Но если составъ государства безразличенъ для юридическаго закона, то не безразличенъ способъ его происхожденія. Кругъ разсматриваетъ различныя мнѣнія писателей на этотъ счетъ. Одни видятъ въ политическомъ союзѣ созданіе Божіе; это—мнѣніе богослововъ. Но Богъ непосредственно не установлялъ ни одного государства. Если въ религіозномъ смыслѣ все есть созданіе Божіе, то это не исключаетъ ближайшихъ причинъ, которыя и должны изслѣдоваться наукою. Другіе, именно натуралистическіе политики, смотрятъ на государство, какъ на созданіе природы. По ихъ мнѣнію, природа вложила въ человѣка общежительный инстинктъ, который дѣйствуетъ также, какъ силы физическія или химическія, соединяя сродные элементы и образуя изъ нихъ одно органическое цѣлое. Эта теорія, заманчивая съ перваго взгляда, грѣшитъ тѣмъ, что она человѣка и государство низводитъ на степень орудія слѣпыхъ силъ. Между тѣмъ, человѣкъ есть разумно-нравственное существо, которое не руководствуется однимъ инстинктомъ, но полагаетъ себѣ разумныя цѣли и исполняетъ ихъ посредствомъ свободной воли. Ученіе, которое не принимаетъ въ расчетъ этого, самаго существеннаго элемента человѣческой природы, не можетъ быть одобрено.

---

[1]) Dikäopol. 5 Ab. стр. 340—341.

Третьи ищутъ основаній государства въ превосходствѣ силы. Но въ такомъ случаѣ, атаманъ разбойниковъ былъ бы правомѣрнымъ государемъ. Если сила даетъ право, то всякій, у кого сила въ рукахъ, имѣетъ право низвергнуть правителя и сѣсть на его мѣсто. Очевидно, что этимъ способомъ можно установить только временную власть. Если государство должно быть постояннымъ учрежденіемъ, то къ силѣ необходимо присоединить и право. Вслѣдствіе этого, четвертое мнѣніе, мнѣніе философствующихъ политиковъ, выводитъ государство изъ договора. Если эта теорія хочетъ имѣть притязаніе на историческое значеніе, то она окажется несостоятельною, ибо исторія не представляетъ намъ примѣра подобныхъ договоровъ. Но несостоятельна ли она и сама по себѣ? Правомѣрное государство непремѣнно должно представляться основаннымъ на договорѣ, ибо таково требованіе юридическаго закона. Не слѣдуетъ только воображать себѣ этотъ договоръ явнымъ и формальнымъ. Бо́льшая часть договоровъ не имѣетъ этого характера. Когда мы видимъ союзъ людей, подчиненныхъ единой власти, мы должны въ основаніи предположить добровольное ихъ согласіе. Природа могла ихъ къ этому привлечь; превосходная сила могла ихъ понудить, но все таки ихъ воля должна была изъявить свое согласіе. Ибо воля человѣка можетъ противостоять природному влеченію, и нѣтъ человѣка такого сильнаго, что онъ могъ бы властвовать, не опираясь на согласіе подчиненныхъ.

Въ результатѣ можно сказать, что всѣ означенныя выше четыре мнѣнія заключаютъ въ себѣ долю правды. Справедливо, что Богъ создалъ человѣка для государственной жизни и руководитъ его на этомъ пути; но исполненіе божественнаго закона предоставлено человѣческой свободѣ. Справедливо и то, что природа влечетъ человѣка къ гражданственности; но эти природные инстинкты прилагаются опять же не иначе, какъ при посредствѣ свободы. Справедливо и то, что нерѣдко превосходная сила соединяетъ людей и такимъ образомъ подаетъ поводъ къ образованію государства; но безъ содѣйствія свободы никакая сила не могла бы упрочить политическій порядокъ и распространить его по всей землѣ. Наконецъ, понятно, что и свобода одна недостаточна, чтобы дать бытіе государству; но она составляетъ по крайней мѣрѣ одно изъ главныхъ условій его существованія [1]).

---

[1]) Dikäopol. 6 Ab. стр. 346—360.

Въ этомъ послѣднемъ выводѣ, Кругъ, повидимому, отступаетъ отъ исключительной теоріи договора, или во всякомъ случаѣ значительно ее смягчаетъ. Но вслѣдъ за тѣмъ, онъ все таки на ней останавливается и доказываетъ даже, что она можетъ быть оправдана исторически, между тѣмъ какъ за нѣсколько страницъ онъ самъ же утверждалъ, что исторія не представляетъ примѣровъ подобныхъ договоровъ [1]). Ясно, что у него происходитъ значительное колебаніе понятій, которое указываетъ на недостаточность самаго ученія.

При такомъ взглядѣ на цѣль и происхожденіе государства, основнымъ элементомъ послѣдняго является не власть, а личное право. Государство ничто иное какъ средство для охраненія права; поэтому, личныя права ему предшествуютъ. Права гражданъ суть только видоизмѣненныя гражданскимъ порядкомъ права человѣка. Однако Кругъ весьма далекъ отъ теоріи неприкосновенныхъ и неотчуждаемыхъ правъ человѣка и гражданина, провозглашенной французскимъ Учредительнымъ Собраніемъ. У него, это ученіе является опять таки въ весьма смягченномъ видѣ. Права человѣка, говоритъ онъ, заключаютъ въ себѣ право на жизнь и право на свободную дѣятельность. Первое сохраняется и въ государствѣ, которое беретъ его только подъ свою защиту, а потому воспрещаетъ самоуправство, иначе какъ въ случаяхъ необходимой обороны. Кругъ не упоминаетъ о томъ, что государство имѣетъ право требовать отъ гражданъ, чтобы они рисковали своею жизнью для защиты интересовъ отечества. Второе право человѣка, право на свободную дѣятельность, заключаетъ въ себѣ право на свободное движеніе тѣла и духа и на свободное употребленіе тѣлесныхъ предметовъ для цѣлей духовнаго міра. Здѣсь, по необходимости, въ государствѣ установляются ограниченія; но какія? Они не должны простираться до уничтоженія самаго права, ибо черезъ это государство уничтожило бы собственную свою сущность; жизнь въ немъ перестала бы быть человѣческою жизнью. Они не должны также представляться дѣломъ произвола, ибо это опять ведетъ къ уничтоженію свободы. Ограниченія, говоритъ Кругъ, должны быть такого рода, что всякій человѣкъ, еслибы онъ поступалъ разумно, долженъ бы былъ самъ себя ограничить такимъ образомъ [1]). Замѣтимъ, что вопросъ состоитъ именно въ томъ, какого рода ограниченія требуются разумомъ: можно ли тутъ поставить ясныя и не-

---

[1]) Dikäopol. 6 Ab. стр. 360—364; ср. стр. 357.

[2]) Тамъ же, 7 Ab. стр. 365—369.

преложныя границы или эти границы должны измѣняться, смотря по обстоятельствамъ? И кто въ этомъ судья? Наконецъ, во имя чего требуются ограниченія: во имя чужаго права или также во имя общаго блага? Если мы примемъ послѣднее, то, по неопредѣленности этого начала, тутъ нельзя положить никакой границы. Между тѣмъ, Кругъ признаетъ правомѣрность ограниченій этого рода. Разбирая права духовной свободы, онъ прямо даетъ государству право запрещать оскорбительныя или опасныя для него рѣчи и сочиненія и подвергать виновныхъ наказанію. Только въ приложеніи къ цензурѣ, говоритъ онъ, нельзя утверждать это столь же безусловно, ибо тутъ дается слишкомъ большой просторъ произволу, и это легко можетъ повести къ подавленію даже истинныхъ и полезныхъ мыслей. Поэтому онъ допускаетъ цензуру только въ видѣ наказанія, когда писатель уже разъ провинился [1]). Ясно, что этимъ путемъ можно идти далеко.

Точно также смягчаются и требованія равенства. Кругъ совершенно основательно признаетъ равенство права и неравенство правъ. Всѣ равны передъ закономъ, но права лицъ различны, ибо они зависятъ отъ способностей, дѣятельности, обстоятельствъ [2]). Спрашивается: совмѣстны ли привилегіи съ этимъ началомъ? На этотъ вопросъ, говоритъ Кругъ, нельзя отвѣчать вообще, но надобно спросить: о какихъ привилегіяхъ идетъ рѣчь? Есть привилегіи необходимыя, полезныя или по крайней мѣрѣ безвредныя, а другія чисто случайныя или даже противорѣчащія праву. Такъ напримѣръ, правители и вообще должностныя лица по необходимости пользуются нѣкоторыми преимуществами передъ другими. Точно также могутъ быть установлены нѣкоторыя изъятія или освобожденія отъ тяжестей въ пользу лицъ, находящихся въ особенномъ положеніи или посвящающихъ себя извѣстной дѣятельности, полезной обществу. Но есть привилегіи, которыя не имѣютъ подобнаго основанія, которыя произошли чисто случайно. Сюда относятся, напримѣръ, преимущества, которыя даются лицамъ, исповѣдующимъ извѣстную вѣру. Господство того или другаго вѣроисповѣданія составляетъ нѣчто случайное, измѣняющееся по времени, мѣсту и обстоятельствамъ. Униженіе другихъ въ этомъ отношеніи есть нарушеніе права. Точно также случайны преимущества, которыя даются рожденію. Законность рожденія или знатность породы

---

[1]) Dikäopel 7. Ab. стр. 372—373.

[2]) Тамъ же, стр. 377—380.

отнюдь не составляютъ условія высшаго образованія. Поэтому, наслѣдственныя привилегіи дворянства, когда онѣ состоятъ не въ простомъ почетѣ, въ которомъ никто не откажетъ старинымъ именамъ, а въ преимущественномъ правѣ на извѣстныя должности, противорѣчатъ требованіямъ права. Но всего вреднѣе тѣ привилегіи, которыя создаютъ государство въ государствѣ, напримѣръ права, которыми во многихъ странахъ пользуется римско-католическое духовенство. Вообще можно сказать, что общественному благу противорѣчатъ всѣ тѣ преимущества, которыя какую нибудь часть общества превращаютъ въ касту, ибо этимъ развивается духъ обособленія, и частный интересъ получаетъ перевѣсъ надъ общимъ. Противъ всѣхъ привилегій подобнаго рода надобно возставать и требовать ихъ отмѣны, хотя и тутъ часто приходится дѣйствовать крайне осторожно и идти постепенно, чтобы не усилить зла, вмѣсто того чтобы его устранить. Полезныя же преимущества необходимо сохранять. Такъ, невозможно, чтобы въ государствѣ всѣ равнымъ способомъ и въ равной степени принимали участіе въ общественныхъ дѣлахъ. Для этого требуются условія, которыя существуютъ не у всѣхъ. Вездѣ исключаются женщины, которыя, по своей природѣ, предназначены къ семейной жизни. Исключаются несовершеннолѣтніе, такъ какъ они не въ состояніи еще имѣть зрѣлаго сужденія. Наконецъ, устраняются и неимущіе, которые въ государствѣ только числятся, а не вѣсятъ: находясь въ зависимости отъ другихъ, они не могутъ имѣть свободнаго голоса въ общественныхъ дѣлахъ. Конечно, и здѣсь слишкомъ далеко идутъ тѣ, которые для участія въ общественныхъ дѣлахъ требуютъ значительнаго имущества или поземельной собственности; но благоразумный законодатель въ правѣ требовать отъ дѣйствительнаго гражданина, чтобы онъ честно и прилично содержался отъ своего ремесла [1]).

Въ результатѣ, вся эта аргументація Круга сводится къ требованіямъ умѣреннаго либерализма. Но поставленный въ такомъ видѣ, вопросъ съ юридической почвы переносится на политическую, и тутъ нѣтъ причины принимать одно и отвергать другое. Если во имя государственной пользы могутъ быть установлены привилегіи, то почему же не наслѣдственное дворянство и не господствующее

[1]) Dikäopol. 8 Ab. стр. 381—395.

вѣроисповѣданіе? Считать то и другое чистою случайностью — слишкомъ поверхностно. Какъ скоро эти учрежденія истекаютъ изъ народной жизни, они могутъ быть точно также правомѣрны, какъ и всякія другія.

Согласно съ прежнимъ своимъ ученіемъ, Кругъ первоначальное полновластіе приписываетъ народу. По эта покоящаяся въ народѣ сумма силъ, говоритъ онъ, есть въ сущности только идея. Отдѣльныя силы, которыя совокупляются мысленно, въ дѣйствительности разобщены и разсѣяны по всему пространству государства. Безъ соединяющаго ихъ средоточія, безъ личности ихъ связывающей, онѣ не составляютъ живаго цѣлаго. Это не болѣе какъ тѣло безъ головы. Отсюда необходимость живаго представителя власти, главы государства, или правителя, въ отношеніи къ которому остальные являются подданными [1]).

Кругъ могъ бы вывести отсюда, что разсѣяннымъ единицамъ нельзя приписать никакой власти, ибо тѣло безъ головы не можетъ имѣть притязанія на господство. Но, какъ мы уже видѣли, тутъ въ его теоріи оказывается существенный недостатокъ, недостатокъ, впрочемъ, чисто отвлеченный, ибо полновластіе народа остается у него идеею безъ приложенія. Какъ скоро власть перенесена на извѣстное лицё, такъ народъ теряетъ уже право брать ее назадъ. Если перенесеніе наслѣдственно, то власть остается принадлежностью рода, пока онъ не прекратится. Кругъ признаетъ, что и фактически установившаяся власть, какъ показываютъ безчисленные примѣры, можетъ съ теченіемъ времени сдѣлаться правомѣрною. Основаніе здѣсь опять таки молчаливое согласіе народа. Не слѣдуетъ только подъ именемъ народа разумѣть одну чернь, и не надобно спрашивать, сколько требуется времени, чтобы неправомѣрная власть превратилась въ правомѣрную. Это совершается постепенно и незамѣтно, такъ что никто не можетъ указать тутъ границы [2]).

Если же, продолжаетъ Кругъ, оставивъ точку зрѣнія права, мы съ точки зрѣнія пользы спросимъ: какого рода перенесеніе власти лучше для государства, наслѣдственное или выборное? то на этотъ вопросъ нельзя дать безусловнаго отвѣта. Защитники выбора ссы-

---

[1]) Dikäopol. 10 Ab. стр. 408—409.

[2]) Тамъ же, стр. 411—414.

лаются на то, что при наслѣдственномъ правленіи власть подвержена случайностямъ и можетъ попасть въ дурныя руки; но они забываютъ, что и выборъ нерѣдко возводитъ недостойныхъ и притомъ самъ сопряженъ съ большими опасностями, ибо онъ даетъ просторъ всѣмъ страстямъ и кознямъ. Съ другой стороны, друзья наслѣдственности утверждаютъ, что это начало одно въ состояніи установить въ государствѣ прочный порядокъ; но и они забываютъ, что многія наслѣдственныя правительства падали и превращались въ выборныя. Тутъ все зависитъ отъ условій и отношеній. Вообще, нѣтъ такого устройства, которое бы обезпечивало государству всегда наилучшихъ правителей. Эта задача неразрѣшима, ибо способность зависитъ отъ личности, и случайность играетъ въ человѣческихъ дѣлахъ слишкомъ большую роль [1]).

Это не значитъ однако, что нельзя поставить вопроса: каковъ наилучшій образъ правленія? Но надобно различать просто лучшій и относительно лучшій. Не все, что теорія признаетъ совершеннымъ, вездѣ приложимо. Тутъ необходимо принять во вниманіе безчисленное множество условій, временныхъ и мѣстныхъ. Это — дѣло не теоріи, а практики. Поэтому, вопросъ объ относительно лучшемъ государственномъ устройствѣ выходитъ изъ предѣловъ науки. Вопросъ же о наилучшемъ устройствѣ вообще сводится къ тѣмъ условіямъ, которыми всего болѣе обезпечивается господство юридическаго закона, ибо въ этомъ состоитъ существенная цѣль государства. Наилучшій образъ правленія тотъ, который наиболѣе правомѣренъ, то-есть, тотъ, который всего болѣе содѣйствуетъ охраненію права.

Съ этой точки зрѣнія, автократическая монархія не можетъ быть признана идеаломъ гусударственнаго устройства. Ибо, если неограниченный властитель не превосходитъ всѣхъ подчиненныхъ способностями и добродѣтелью, что́ вообще составляетъ весьма рѣдкій случай, то злоупотребленія власти, по винѣ ли самого правителя или его окружающихъ, почти неизбѣжны. Поэтому, опытъ показываетъ, что подобныя монархіи легко склоняются къ деспотіи. Онѣ пригодны только для грубыхъ народовъ, которые нуждаются въ строгой дисциплинѣ.

---

[1]) Dikäopol. 10 Aѣ. стр. 416—419.

Еще менѣе соотвѣтствуетъ идеальнымъ требованіямъ автократическая поліархія, ибо здѣсь зло только усиливается. Если правители дѣйствуютъ заодно, то увеличивается общій гнетъ, и вмѣсто одного деспота являются многіе. Если же они между собою враждуютъ, то государству грозитъ распаденіе.

Такимъ образомъ, при опредѣленіи наилучшаго образа правленія, автократизмъ вообще долженъ быть устраненъ. Остается синкратизмъ; но который: монархическій или поліархическій? Несомнѣнно первый, ибо поліархія, въ какой бы формѣ она ни являлась, непремѣнно влечетъ за собою двоякое зло: она уменьшаетъ значеніе власти и погружаетъ государство въ раздоръ. Поэтому, всего лучше, когда во главѣ государства стоитъ единое лицо. Но такъ какъ неограниченная власть опасна для права, то требуются ограниченія. Слѣдовательно, синкратическая или ограниченная монархія должна быть признана за идеально лучшій образъ правленія для образованныхъ народовъ [1]).

Какъ же должна быть устроена эта монархія, чтобы она могла соотвѣтствовать требованіямъ права? Кругъ излагаетъ здѣсь извѣстное уже намъ ученіе о конституціонной монархіи, присовокупляя только, что относительно подробностей надобно сообразоваться съ особенностями каждаго государства. Общая форма для всѣхъ народовъ принадлежитъ, также какъ и панацея отъ всѣхъ болѣзней, къ области химеръ. Сама природа, установляя разнообразіе въ единствѣ, позаботилась о томъ, чтобы проекты такого рода оставались неприложимыми. Хотя въ устройствѣ государствъ участвуетъ свобода, но такъ какъ они всегда находятся подъ вліяніемъ естественныхъ условій, то каждое непремѣнно имѣетъ свои особенности [2]).

Отсюда ясно, что наилучшее государственное устройство составляетъ только идеалъ, къ которому можно приближаться, но котораго никогда нельзя достигнуть. Таковъ удѣлъ человѣчества. Притомъ, самыя совершенныя учрежденія остаются мертвою формою, если нѣтъ оживляющаго ихъ духа. Надобно, чтобы устройству соотвѣтствовало управленіе, а оно главнымъ образомъ зависитъ отъ

---

[1]) Dikäopol. 14 Ab. стр. 467—472.

[2]) Тамъ же, стр. 483.

людей. Итакъ, въ концѣ концовъ, мы вступаемъ въ область свободы, которая лежитъ внѣ всякихъ расчетовъ.

Предполагая однако существованіе доброй воли въ правителяхъ и гражданахъ, мы должны сказать, что непремѣнное отъ нея требованіе состоитъ въ постепенномъ усовершенствованіи учрежденій, то-есть, въ приближеніи къ такому порядку вещей, въ которомъ возможна большая свобода гражданъ сочетается съ возможно сильною дѣятельностью власти. Это и есть то, что слѣдуетъ разумѣть подъ именемъ реформъ. Въ нихъ выражается не безпокойный духъ новизны и еще менѣе страсть къ разрушенію, а разумное убѣжденіе, что при несовершенствѣ человѣческихъ дѣлъ необходимо постепенное движеніе къ лучшему, и что въ государственныхъ учрежденіяхъ съ постоянствомъ долженъ соединяться и прогрессъ. Сильное и разумное правительство само всегда будетъ начинателемъ этого движенія. Усматривая недостатки существующихъ учрежденій, оно само позаботится объ ихъ устраненіи и о введеніи лучшаго порядка. Поэтому и говорятъ, что преобразованія должны совершаться сверху. Побужденіе можетъ исходить и снизу: проницательные граждане могутъ обращать вниманіе правительства на существующіе недостатки; но законный путь всегда предполагаетъ иниціативу правительства. Если же правительство не исполняетъ своей задачи, то обыкновеннымъ результатомъ бываетъ движеніе снизу. Вмѣсто реформъ наступаетъ революція.

Въ этихъ переворотахъ невозможно видѣть только проявленіе дурныхъ сторонъ человѣческой природы. Революціи бывали во всѣ времена; но исторія не представляетъ примѣра народа, который, имѣя хорошее правительство, сталъ бы безъ всякаго повода предаваться духу возмущенія. Нельзя приписывать эти перевороты и ложнымъ ученіямъ. Демократическія ученія существовали опять-таки во всѣ времена, но не вездѣ они находили воспріимчивую почву. Истинная причина революцій заключается въ невыносимомъ гнетѣ, который производитъ наконецъ взрывъ. Тамъ, гдѣ есть справедливое и доброжелательное правительство, нечего опасаться революцій.

Нужно ли при этомъ ставить еще вопросъ о правѣ народа производить революціи? Теоретически, этотъ вопросъ неразрѣшимъ, ибо онъ заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Безъ правительства нѣтъ

правомѣрнаго порядка вещей, а потому не можетъ быть и права уничтожить этотъ порядокъ. Если разсматривать это какъ право необходимой обороны, что дѣлаетъ и самъ Галлеръ, то и здѣсь никогда нельзя рѣшить, дѣйствительно ли такая оборона была необходима? Практически же, этотъ вопросъ тысячу разъ разрѣшался самъ собою? Когда гнетъ достигалъ такой степени, что для большинства гражданъ онъ становился невыносимъ, то доведенные до отчаянія, они хватались за всякое средство, чтобы выдти изъ этого положенія. Но горе народу, которому приходится ставить себѣ такого рода вопросъ [1])!

Мы видимъ, что въ результатѣ, Кругъ становится на точку зрѣнія весьма умѣреннаго либерализма. Онъ началъ съ опроверженія Ансильона, но чѣмъ болѣе онъ жилъ, тѣмъ болѣе онъ приближался къ воззрѣніямъ послѣдняго. Къ концу своего поприща, ему пришлось ратовать противъ ложныхъ либераловъ, также какъ онъ въ началѣ ратовалъ противъ реакціонеровъ. Іюльская революція дала сильный толчекъ европейскому либерализму и многихъ кинула въ крайность, не только во Франціи, но и въ Германіи. Круга это возмущало. „Всякая крайность, говоритъ онъ, противна моей природѣ, гдѣ бы и какъ бы она не являлась“ [2]). Въ обличеніе этихъ стремленій, онъ въ 1832 году написалъ статью подъ заглавіемъ: *Ложный либерализмъ нашего времени* (Der falsche Liberalismus unserer Zeit).

Онъ противопоставляетъ здѣсь начала истиннаго либерализма ложному. Истинный либералъ всегда опирается на право, которое есть свобода въ законныхъ предѣлахъ. Поэтому, онъ никогда не требуетъ для себя большаго, нежели для другихъ. Ложный либералъ, напротивъ, исходитъ отъ произвола и не обинуясь, нарушаетъ чужое право, какъ скоро оно ему мѣшаетъ. Для противниковъ онъ требуетъ всей строгости закона, а для себя и своихъ единомышленниковъ полнѣйшаго снисхожденія. Держась въ предѣлахъ права, истинный либералъ уважаетъ законный порядокъ, зная, что онъ составляетъ лучшую охрану свободы. Ложный же либералъ подъ

---

[1]) Dikäopol. 15 Ab. стр. 484 — 494.

[2]) Der falsche Liberalismus etc. Vorrede. См. Krug's gesammelte Schriften, 5 Band.

именемъ свободы разумѣетъ необузданность и всегда готовъ низпровергнуть законный порядокъ. Истинный либералъ прежде всего— другъ мира; онъ желаетъ, чтобы каждый народъ управлялся такъ, какъ ему приходится по его нравамъ и понятіямъ. Ложный либералъ, напротивъ, хочетъ навязывать всѣмъ свои мнѣнія и всегда готовъ затѣять войну во имя такъ-называемыхъ принциповъ. Истинный либералъ не льститъ ни князьямъ, ни народамъ, но тѣмъ и другимъ открыто говоритъ то, что онъ считаетъ правдою. Ложный либералъ бранитъ князей и льститъ народу, доходя до предѣловъ самаго низкаго раболѣпства. При этомъ, подъ именемъ народа онъ отнюдь не разумѣетъ всѣ классы общества въ совокупности. Аристократы выставляются врагами народа, а потому исключаются изъ его среды; аристократіею же называется не только наслѣдственное дворянство, но и все, что возвышается надъ толпою, богатствомъ, нравами, образованіемъ. Такимъ образомъ, для понятія о народѣ остается одна чернь, которой и поклоняются въ погонѣ за популярностью. Далѣе, истинный либералъ становится въ оппозицію только для защиты истины и права. Ложный же либералъ всегда находится въ оппозиціи; онъ возстаетъ противъ всего, что только исходитъ отъ правительства. Единственная его цѣль — ослабить правительство или поставить его въ затрудненіе, а на средства онъ неразборчивъ. Истинный либералъ хочетъ законной свободы печати, безъ предварительной цензуры, но съ отвѣтственностью передъ судомъ. Ложный либералъ возмущается противъ всякой отвѣтственности; онъ требуетъ для себя неограниченной свободы печатать все, что ему угодно, бранить всѣхъ, сколько угодно, и только сочиненія противниковъ онъ готовъ уничтожать всѣми средствами. Истинный либералъ желаетъ реформъ, ложный либералъ стремится къ революціи. Всѣ преобразованія кажутся ему слишкомъ медленными; онъ все хочетъ перевернуть заразъ. Наконецъ, истинный либералъ во всемъ знаетъ мѣру; ложный же либерализмъ всегда бросается въ крайности. Всего противнѣе ему середина, между тѣмъ какъ истинная середина, какъ ни трудно ея держаться, всегда должна составлять цѣль разумнаго человѣка, въ особенности государственнаго. Ложные либералы выдаютъ себя за людей движенія; но движеніе—не все: нужна и устойчивость. Самое движеніе должно имѣть цѣль и мѣру. Кто не умѣетъ ихъ

соблюдать, кто всегда дѣлаетъ или слишкомъ много или слишкомъ мало, тотъ, по нѣмецкой пословицѣ, всегда останется — дуракомъ.

Всѣ эти антитезы Кругъ подкрѣпляетъ многочисленными примѣрами изъ современныхъ политическихъ нравовъ. Нельзя не сказать, что эта мѣткая характеристика пригодна и для нашего времени.

Въ томъ же духѣ написана и другая брошюра: *Объ оппозиціонныхъ партіяхъ въ Германіи и внѣ ея и объ ихъ отношеніяхъ къ правительствамъ* [1]). Но эта послѣдняя обличаетъ весьма слабое развитіе политической мысли. Кругъ возстаетъ здѣсь противъ оппозиціонныхъ партій вообще и требуетъ, чтобы критика касалась отдѣльныхъ вопросовъ, а не смыкалась въ систематическую оппозицію. Онъ въ борьбѣ партій видитъ главное зло современныхъ обществъ. Между тѣмъ, исторія конституціонныхъ учрежденій доказываетъ, что правильное ихъ дѣйствіе возможно только съ помощью этой борьбы. Партіи составляютъ не только естественное послѣдствіе, но и необходимое условіе свободной политической жизни.

Кругъ самъ принималъ участіе въ преніяхъ Саксонскихъ палатъ, установленныхъ конституціею 1831 года. Но эта поздняя политическая дѣятельность въ тѣсной средѣ не могла развить въ немъ государственнаго смысла. Онъ остался литераторомъ, и на этомъ поприщѣ игралъ въ Германіи значительную роль. Съ своею живою натурою, онъ принималъ участіе во всемъ и писалъ статьи по разнообразнымъ политическимъ вопросамъ, занимавшимъ умы того времени. Въ итогѣ, онъ является однимъ изъ талантливыхъ представителей нѣмецкаго либерализма десятыхъ и двадцатыхъ годовъ. Исходя изъ школы Канта, онъ внѣшнюю свободу связывалъ съ внутреннею и въ правѣ видѣлъ нравственное начало въ обширномъ смыслѣ. Поэтому крайности либерализма были ему чужды. Тѣмъ не менѣе, одностороннее развитіе юридической теоріи невыгодно отозвалось на его политическомъ ученіи: Государство все-таки остается у него чисто юридическимъ установленіемъ. Оттого въ его воззрѣніяхъ индивидуалистическія начала преобладаютъ, особенно въ теоретическомъ построеніи первоначальныхъ основъ политической жизни. Это самая слабая сторона его ученія. И если эти начала смяг-

---

1) Ueber Oppositionsparteien in und ausser Deutschland und ihr Verhältniss zu den Regierungen. Krug's gesammelte Schriften. 6 Band.

чаются у него въ выводахъ, то смягченіе нерѣдко происходитъ въ ущербъ послѣдовательности. Вообще можно сказать, что Кругъ болѣе замѣчателенъ, какъ талантливый популяризаторъ либеральныхъ идей, нежели какъ чистый теоретикъ. Во всякомъ случаѣ, ему принадлежитъ почетное мѣсто въ нѣмецкой политической литературѣ.

6. РОТТЕКЪ.

Въ еще болѣе либеральномъ направленіи, нежели Кругъ, развивалъ теорію права главный представитель нѣмецкаго либерализма въ двацатыхъ годахъ нынѣшняго столѣтія, Карлъ Роттекъ. Онъ откидываетъ уже всѣ сдержки, проистекающія изъ законовъ органическаго развитія обществъ. Индивидуалистическія начала выставляются имъ, какъ безусловныя требованія разума. Главное его сочиненіе, *Учебникъ раціональнаго права и политическихъ наукъ* (Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften), вышедшее въ 1829 году, писано именно съ цѣлью противопоставить идеальныя требованія права историческому его развитію. Фактическое существованіе извѣстной юридической нормы, говоритъ Роттекъ, не означаетъ еще, что она справедлива. Невѣжество, насиліе, случайность, закоренѣлыя привычки нерѣдко установляютъ юридическія отношенія, которыя отнюдь не соотвѣтствуютъ истиннымъ требованіямъ права. Въ дѣйствительности мы встрѣчаемъ противорѣчащіе другъ другу законы; надобно знать, которые изъ нихъ хороши и которые дурны, а для этого необходимо возвыситься надъ фактическими данными. Для обсужденія существующаго нужно высшее мѣрило, которое мы можемъ найти только въ разумѣ. Онъ одинъ даетъ намъ начала права въ ихъ чистотѣ: изъ него только мы можемъ узнать, что́ въ существующихъ учрежденіяхъ правомѣрно и что̀ неправомѣрно. Право есть разумная идея, а не произведеніе физическихъ силъ. Правомѣрнымъ должно считаться не то, что совершается по законамъ природы, а то, что должно совершаться по законамъ разума. Притѣсненіе, какъ бы оно ни объяснялось естественными условіями, никогда не можетъ быть правомѣрнымъ и всегда возмущаетъ человѣческую душу. Уваженіе можно оказывать только тому, что само по себѣ достойно уваженія, а не случайному сбору человѣческихъ постановленій. Поэтому, равно слѣдуетъ отвергнуть, какъ ученіе

исторической школы, которая слѣпо предерживается существующаго, такъ и фантастическія построенія натуръ-философовъ, которые въ правѣ и государствѣ видятъ органическія проявленія природы, а не произведенія свободы и разума [1]).

Для вывода началъ права Роттекъ не считаетъ нужнымъ отправляться отъ какой нибудь готовой философской системы. Если бы, говоритъ онъ, для опредѣленія тѣхъ правилъ, которыми долженъ руководствоваться человѣкъ, требовалось предварительное рѣшеніе высшихъ вопросовъ, касающихся Бога и міра, то пришлось бы отказаться отъ задачи, ибо объ этихъ вопросахъ до сихъ поръ происходятъ между философами безконечные споры. Къ счастью, это вовсе не нужно. Начала права сами по себѣ ясны для всякаго непредубѣжденнаго ума; изслѣдованіе ихъ требуетъ только приложенія здраваго человѣческаго смысла [2]). Не смотря однако на эти увѣренія, Роттекъ прямо черпаетъ свои воззрѣнія изъ системы Канта. Онъ упрекаетъ великаго мыслителя единственно въ томъ, что какъ у него, такъ и у его послѣдователей, юридическія начала недостаточно отдѣлены отъ нравственныхъ. Въ этомъ отношеніи, Роттекъ ближе подходитъ къ первоначальной теоріи Фихте; но у Фихте, по его мнѣнію, все искажено неудобоваримою метафизикою, отъ которой надобно очистить философію права, для того чтобы сдѣлать ее вразумительною для всѣхъ [3]).

Право, говоритъ Роттекъ, вытекаетъ изъ свободы. Человѣческая свобода двоякая: внутренняя и внѣшняя. Первая состоитъ не въ самоопредѣленіи на основаніи нравственнаго закона, какъ думалъ Кантъ, а въ возможности выбора между нравственными побужденіями и безнравственными, между добромъ и зломъ. Существо, которое не могло бы опредѣляться иначе какъ по нравственному закону, дѣйствовало бы не свободно, а по необходимости. Нравственный законъ составляетъ ограниченіе свободы. Онъ данъ разумно-свободному существу именно для того, чтобы оно добровольно согласовало свою свободу съ вѣчнымъ порядкомъ вселенной. Но возможность этого внутренняго выбора остается для человѣка непостижимою тайною. Внутренняя свобода не можетъ быть

[1]) Lehrb. des Vernunftr. I, Allg. Einl. §§ 1, 19, 20, 30.

[2]) Тамъ же, Vorrede.

[3]) Тамъ же, Allg, Einl. § 30.

доказана; въ нее можно только вѣрить, какъ въ необходимое условіе нравственнаго существованія [1]).

Совершенно иное дѣло свобода внѣшняя, то-есть, возможность безпрепятственно дѣйствовать во внѣшнемъ мірѣ. Это—начало опытное, доступное всѣмъ. Въ человѣкѣ есть стремленіе къ возможно большему ея расширенію, ибо въ ней онъ находитъ свое счастіе. Но на пути своемъ онъ встрѣчаетъ различныя преграды, какъ со стороны внѣшней природы, такъ и со стороны другихъ людей. Первыя устраняются силою, по мѣрѣ возможности. Въ этой области, равновѣсіе возстановляется естественными законами. Для устраненія же препятствій со стороны людей, естественные законы недостаточны. Стремленія человѣка безграничны, а между тѣмъ у него нѣтъ, какъ у другихъ животныхъ, инстинкта, воздерживающаго его отъ уничтоженія себѣ подобныхъ. Напротивъ, будучи одаренъ разумомъ, онъ изощряетъ свои силы и изобрѣтаетъ всѣ возможныя средства, чтобы одолѣть ихъ въ борьбѣ. Тутъ всеобщее взаимое истребленіе можетъ быть предотвращено только высшимъ закономъ, закономъ разума. Какъ разумное существо, человѣкъ, признавая свободу въ себѣ, долженъ признать ее и въ другихъ. А такъ какъ внѣшняя свобода одного лица часто противорѣчитъ свободѣ другаго, то необходимъ общій законъ, ограничивающій обѣ и опредѣляющій условія совмѣстнаго ихъ существованія. Этотъ законъ и есть право [2]).

Такимъ образомъ, право—начало чисто формальное; оно состоитъ въ устраненіи противорѣчія. Содержанія дѣйствій оно не опредѣляетъ, а установляетъ только равную для всѣхъ формальную свободу. Поэтому, свобода и равенство не выводятся изъ права; они составляютъ самую его сущность. Правомѣрно то, что согласно съ возможно большею свободою всѣхъ, неправомѣрно то, что противорѣчитъ этому началу. Основное начало права заключается въ томъ, что каждый можетъ дѣлать все, что ему угодно, лишь бы этимъ не нарушалась свобода другихъ. Отсюда ясно, что существо права заключается въ дозволеніи. Оно ничего не предписываетъ, не налагаетъ никакихъ обязанностей, а запрещаетъ только мѣшать дозволенному. Юридическая обязанность (Schuldigkeit)

[1]) Lehrb. des Vernunftr. Allg. Einl. § 3.

[2]) Тамъ же, § 4.

составляетъ только послѣдствіе дозволенія и имѣетъ характеръ чисто отрицательный [1]). Этими чертами право существенно отличается отъ нравственности. Главные отличительные ихъ признаки слѣдующіе: 1) правомѣрность поступка совершенно не касается нравственнаго его свойства; она означаетъ только, что другой не долженъ мнѣ въ этомъ мѣшать. 2) Право дозволяетъ, нравственность предписываетъ или запрещаетъ; первое выражаетъ возможность, вторая необходимость. Если иногда, въ приложеніи къ тому и другому, употребляются обратныя формулы, то это можно приписать лишь неточности выраженій. 3) Юридическіе законы въ существѣ своемъ отрицательные; нравственные, напротивъ, въ существѣ своемъ всегда положительные, обо они требуютъ прежде всего добраго намѣренія. 4) Право обращается главнымъ образомъ къ лицу, облеченному правомъ, а къ другимъ на столько, на сколько они могутъ касаться перваго; нравственность, напротивъ, обращается къ тому лицу, на которое налагается обязанность. 5) Право имѣетъ въ виду только внѣшнее дѣйствіе, нравственность преимущественно внутреннее настроеніе. 6) Вслѣдствіе этого, нравственность вся покоится на внутреннемъ убѣжденіи дѣйствующаго; обязанности каждаго опредѣляются его совѣстью. Праву, напротивъ, нѣтъ дѣла до совѣсти; оно требуетъ, чтобы никто не вторгался въ чужую свободу, каково бы ни было его внутреннее убѣжденіе. Поэтому, 7) право сопровождается принужденіемъ, тогда какъ нравственная обязанность никогда не можетъ быть вынуждена. Этотъ признакъ считается иногда самымъ главнымъ, но въ сущности, принужденіе составляетъ только необходимое внѣшнее послѣдствіе права, а не выражаетъ внутренняго его существа; послѣднее заключается въ совмѣстномъ существованіи внѣшней свободы разумныхъ лицъ [2]).

Такимъ образомъ, законъ внѣшней свободы совершенно независимъ отъ свободы внутренней. Для того чтобы приписать человѣку правоспособность, нѣтъ нужды признавать его нравственнымъ существомъ; достаточно признать его существомъ разумнымъ, то-есть, способнымъ сознавать законы разума и слѣдовать имъ [3]). А

[1]) Lehrb. des Vernunftr. §§ 5, 6.

[2]) Тамъ же, All. Einl. § 11.

[3]) Тамъ же, § 6, стр. 27.

такъ какъ предписаніе практическаго разума состоитъ именно въ нравственномъ законѣ, то ясно, что юридическій законъ нельзя считать выраженіемъ практическаго разума. Право есть сознаваемая разумомъ теоретическая истина, также какъ математика; оно опредѣляетъ единственный разумный способъ совмѣстнаго существованія свободныхъ лицъ. Для того чтобы эта истина сдѣлалась обязательною для человѣка, необходимы еще и другія условія. Отчасти она получаетъ обязательную силу отъ нравственнаго закона, который предписываетъ соблюденіе правомѣрнаго порядка. Но такъ какъ исполненіе нравственнаго закона зависитъ исключительно отъ совѣсти каждаго, то подобная гарантія всегда недостаточна. Она имѣетъ силу только для добрыхъ, да и для тѣхъ единственно подъ условіемъ взаимности. Для злыхъ же, на сколько они разумны, требуется нѣчто другое: собственный интересъ побуждаетъ ихъ установить между собой такой порядокъ, въ силу котораго юридическій законъ прилагался бы принудительно, въ видахъ всеобщаго охраненія свободы. Черезъ это, право получаетъ внѣшній авторитетъ и становится положительнымъ. Но это искусственное учрежденіе не слѣдуетъ смѣшивать съ правомъ въ собственномъ смыслѣ. Послѣднее остается чисто разумнымъ началомъ, независимымъ отъ какого бы то ни было внѣшняго авторитета [1]).

Этими выводами опредѣляется отношеніе чисто раціональнаго права къ положительному. Раціональное право одно для всѣхъ; въ немъ заключается все, что согласно съ общею свободою, а изъ него исключается все, что ей противорѣчитъ [2]). Если бы всѣ люди были разумны и справедливы, этихъ началъ было бы достаточно для разрѣшенія всѣхъ возможныхъ столкновеній. Но судья, избранный для рѣшенія спора, можетъ заблуждаться или быть пристрастнымъ. Отсюда необходимость болѣе точныхъ опредѣленій, которыя даютъ правила для отдѣльныхъ случаевъ. Кромѣ того, человѣческія соглашенія и законныя власти могутъ установлять такого рода стѣсненія свободы, которыя не полагаются раціональнымъ правомъ, и эти постановленія имѣютъ силу, если они правомѣрны по формѣ и не противорѣчатъ раціональному праву

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. Allg. Einl. § 13.

[2]) Тамъ же. § 20.

по своему содержанію [1]). Наконецъ, нерѣдко издаются и такіе законы, которые прямо противорѣчатъ требованіямъ чистаго права. Но подобныя постановленія не имѣютъ обязательной силы, ибо они, по существу своему, выражаютъ не право, а неправду. Никакое положительное или историческое право не можетъ уничтожить даннаго мнѣ природою права. Я всегда имѣю право протестовать и требовать возстановленія правомѣрнаго состоянія [2]). Раціональное право составляетъ, слѣдовательно, высшее мѣрило всякаго положительнаго права. Послѣднее имѣетъ силу единственно на столько, на сколько оно согласуется съ первымъ; иначе оно остается простымъ фактомъ [3]).

Таковы основныя положенія Роттека. Не трудно видѣть ихъ недостаточность. Съ одной стороны, право слишкомъ безусловно отдѣляется отъ нравственности. Какъ признаетъ и самъ Роттекъ, весь юридическій законъ зиждется на признаніи другаго лица разумнымъ существомъ; но почему же область внѣшней свободы разумнаго существа должна оставаться неприкосновенною? Если только для устраненія противорѣчія между моею внѣшнею свободою и чужою, то это противорѣчіе можетъ быть уничтожено и другими способами: удаленіемъ одного изъ двухъ или подчиненіемъ одного другому. Но право не допускаетъ такого рѣшенія, именно потому что оно несогласно съ тѣмъ уваженіемъ, которое должно быть оказано лицу, а этого уваженія лицё требуетъ не потому только, что оно существо разумное, то-есть, способное разсуждать, а потому что оно существо разумно-нравственное, носящее въ себѣ сознаніе высшихъ началъ и способное свободно опредѣляться на основаніи этихъ началъ. Вслѣдствіе этого, оно не можетъ быть низведено на степень простаго средства, но всегда должно быть признано само себѣ цѣлью. Нравственное достоинство лица, присущее природѣ человѣка, дѣлаетъ его прирожденнымъ субъектомъ права. Внутренняя свобода составляетъ, слѣдовательно, необходимое условіе для признанія свободы внѣшней, хотя послѣдняя образуетъ самостоятельную область, имѣющую свои особенные законы. Отрѣзывая совершенно право отъ нравственности, Роттекъ,

[1]) Lehrb. des Vernunftr. Allg. Einl. § 18; § 21, стр. 71.

[2]) Тамъ же, § 19; § 21, стр. 71.

[3]) Тамъ же, § 22.

также и какъ предшественникъ его Фихте, уничтожаетъ связь права съ цѣльнымъ существомъ человѣка, и съ тѣмъ вмѣстѣ лишаетъ его того основанія, на которомъ оно зиждется.

Послѣдствіемъ этого взгляда является то, что право получаетъ чисто теоретическій характеръ. Роттекъ утверждаетъ, что практическій разумъ не идетъ далѣе нравственности. Право же пріобрѣтаетъ обязательную силу, съ одной стороны, отъ нравственнаго начала, съ другой стороны, отъ личнаго интереса. Но и то и другое слишкомъ недостаточно. Первое зависитъ отъ внутренняго, свободнаго убѣжденія каждаго; второе же не имѣетъ никакого отношенія къ праву и можетъ даже вести къ совершенному его отрицанію. Въ дѣйствительности, право потому только и есть право, что оно является практическимъ требованіемъ; отъ этого оно и сопровождается принужденіемъ, что было бы немыслимо, еслибы оно было только теоретическою системою. Право, также какъ и нравственность, составлнетъ, слѣдовательно, проявленіе практическаго разума, хотя эти двѣ области противоположны другъ другу. Нравственно свободное лице, съ одной стороны, развиваетъ міръ внутренней своей свободы, а съ другой стороны, требуетъ для внѣшней своей свободы признанія другихъ.

Самъ Роттекъ до такой степени считаетъ право практическимъ требованіемъ, что оно всѣмъ несправедливо притѣсняемымъ даетъ неотъемлемо право всегда требовать отмѣны несправедливыхъ законовъ, въ случаѣ нужды даже силою. Если я не всегда могу силою провести свое прирожденное право, говоритъ онъ, то препятствіе происходитъ отнюдь не отъ недѣйствительности права, а отъ другихъ постороннихъ обстоятельствъ, которыя временно мѣшаютъ его осуществленію [1]). Отсюда то безусловное преимущество, которое онъ даетъ раціональному праву передъ положительнымъ: послѣднее получаетъ силу только отъ перваго. Ясно, что эти положенія противорѣчатъ чисто теоретическому характеру права. Съ другой стороны, они противорѣчатъ и самому его существу, ибо раціональному праву придается безусловное практическое значеніе, котораго оно имѣть не можетъ. Самъ Роттекъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ, что осуществленіе истиннаго права составляетъ только

[1]) Lehrb. des Vernunftr. Allg. Einl. § 21, стр. 71–72.

цѣль, къ которой стремятся всѣ положительныя законодательства, но которая никогда не достигается вполнѣ. Въ дѣйствительности же, по его собственному признанію, нѣтъ аппеляціи отъ положительнаго права къ раціональному, ибо, какъ бы я ни былъ внутренно убѣжденъ въ своей правотѣ, я не въ правѣ ставить личное свое мнѣніе выше общественнаго приговора; напротивъ, я по совѣсти обязанъ подчиняться даже несправедливому закону или рѣшенію [1]). Дѣло въ томъ, что право, не смотря на свой вѣчно обязательный характеръ, не можетъ имѣть притязанія на безусловное значеніе въ жизни. Личное начало подчиняется общественному; послѣднее, возводя къ высшему единству различныя стороны человѣческаго естества, имѣетъ въ практической области рѣшающій голосъ. Отсюда перевѣсъ положительнаго права, выражающаго общественное сознаніе, надъ раціональнымъ правомъ, въ которомъ выражается только сознаніе личное. Лицё можетъ предъявлять свои требованія, но оно должно оказывать повиновеніе положительному закону.

Итакъ, мы замѣчаемъ у Роттека двоякую односторонность: слишкомъ рѣзкое отдѣленіе права отъ нравственности, черезъ что право лишается внутренней своей основы, и приписаніе праву слишкомъ безусловнаго значенія, вслѣдствіе чего личное начало становится краеугольнымъ камнемъ всего общественнаго зданія.

Послѣдній недостатокъ ведетъ къ тому, что у Роттека, также какъ и у послѣдователей исторической школы, частное право полагается въ основаніе государственнаго. Все право дѣлится у него на четыре разряда: 1) частное право, опредѣляющее отношенія отдѣльныхъ лицъ между собою; 2) общественное право, опредѣляющее отношенія частныхъ обществъ къ ихъ членамъ и занимающее середину между частнымъ правомъ и государственнымъ; 3) государственное право, и наконецъ, 4) международное. Эти четыре разряда онъ сводитъ однако къ двумъ главнымъ рубрикамъ: къ частному праву и государственному: первое опредѣляетъ отношенія внѣшней свободы отдѣльныхъ лицъ, второе — отношенія государства, какъ цѣлаго, къ своимъ членамъ [2]). Частное право

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. Allg. Einl. § 12, стр. 44.

[2]) Тамъ же, § 25.

предшествуетъ государственному; оно вытекаетъ изъ естественнаго права и ввѣряется государству единственно для защиты. Государство, возникая изъ договора, само зиждется на частномъ правѣ и составляетъ собственно только отрасль послѣдняго. Поэтому, оно призвано служить ему, а никакъ не господствовать надъ нимъ. Частныя права лицъ составляютъ неприкосновенное ихъ достояніе, которое не можетъ быть у нихъ отнято безъ ихъ согласія. Слѣдовательно, говоритъ Роттекъ, они могутъ быть отмѣнены только въ силу общаго закона, на который облеченное правомъ лице дало свое согласіе или, по крайней мѣрѣ, *должно было* дать его по разуму [1]).

Эта послѣдняя оговорка весьма знаменательна. Она, въ сущности, уничтожаетъ всѣ предъидущія положенія, ибо этимъ признается, что частное право можетъ быть отмѣнено и безъ согласія лица, лишь бы это требовалось высшимъ закономъ разума, то есть, общественнымъ началомъ. Публичное право, съ своей стороны, выражая общественную волю, всегда можетъ быть отмѣнено рѣшеніемъ общественной власти; однако, прибавляетъ Роттекъ, не иначе какъ во имя общественной цѣли и въ предѣлахъ общественнаго договора, ибо только на это простираются права дарованныя власти [2]).

Мы возвратимся ниже къ ученію объ общественномъ договорѣ, на которомъ строится государство. Что касается до частнаго права, которое государство, по этой теоріи, призвано только охранять, то Роттекъ раздѣляетъ его на два вида: на абсолютное и гипотетическое, или, что то же самое на прирожденное и пріобрѣтенное. Первое имѣетъ силу само по себѣ, второе подъ условіемъ извѣстнаго дѣйствія, расширяющаго внѣшнюю свободу лица [3]).

Абсолютное право человѣка простирается на собственное его лице и на его дѣйствія. Оно заключаетъ въ себѣ право на собственное тѣло, на всякія выраженія физической и духовной жизни, которыми не нарушаются чужія права, на присвоеніе никому не принадлежащихъ вещей, на добровольный отказъ отъ своихъ правъ, наконецъ, право сопротивляться насилію [4]). Такъ называемое право

---

1) Lehrb. des Vernunftr. Allg. Einl. § 27, стр. 103 — 105.

2) Тамъ же, § 27, стр. 105.

3) Тамъ же, § 25; I Hptth. 1 Abschn. § 2.

4) Тамъ же, I Hptth. 1 Abschn. § 3.

на безопасность содержится уже въ этихъ правахъ, ибо всякій обязанъ ихъ уважать. Но такъ какъ эта обязанность — отрицательная, то положительнаго обезпеченія права я не могу требовать отъ другаго. Во имя взаимности, я могу только предложить ему вступить въ гражданское состояніе въ видахъ безпристраснаго разрѣшенія столкновеній, и если онъ мнѣ въ этомъ отказываетъ, онъ поступаетъ со мною несправедливо, и я въ правѣ его къ этому принудить [1]).

Всѣ эти прирожденныя права могутъ быть уничтожены не иначе какъ преступленіемъ; ограничены же они могутъ быть какъ преступленіемъ, такъ и неполноправіемъ, происходящимъ отъ возраста, отъ состоянія умственныхъ сбособностей и т. п., наконецъ, добровольнымъ отказомъ отъ своихъ правъ. Но всѣ эти стѣсненія имѣютъ силу только для самаго лица, а никакъ не простираются на его потомство. Если личное рабство можетъ быть въ нѣкоторыхъ случаяхъ оправдано, то потомственное всегда составляетъ нарушеніе права [2]). Поэтому, справедливо провозглашенное французскимъ Учредительнымъ Собраніемъ правило, что всѣ люди рождаются свободными и равными другъ другу. Но несправедливо, что они остаются таковыми, ибо они могутъ въ большей или меньшей степени терять свою свободу, черезъ неполноправіе, преступленіе или добровольный отказъ отъ своего права, и если они сохраняютъ формальное равенство, то матеріальное равенство быстро исчезаетъ. Неравенство въ пріобрѣтеніи имуществъ естественно ведетъ къ раздѣленію людей на богатыхъ и бѣдныхъ, на заимодавцевъ и должниковъ, на господъ и слугъ. Къ этому присоединяется неравенство, происходящее отъ общественныхъ установленій, изъ которыхъ образуются различія между правителями и подданными, знатными и незнатными, привилегированными и непривилегированными. Это послѣдняго рода неравенство, неравенство политическое, имѣетъ однако характеръ существенно отличный отъ перваго. Матеріальное первенство непремѣнно должно признаваться положительнымъ закономъ, ибо оно вытекаетъ изъ естественнаго права, съ которымъ положительно должно сообразоваться. Политическое же

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. I Hptth. 1 Abschn. § 5.

[2]) Тамъ же, §§ 7—9.

неравенство можетъ быть введено лишь во имя общаго блага и всегда можетъ быть отмѣнено въ силу того же начала; слѣдовательно, оно правомѣрно лишь на столько, на сколько можно разумнымъ образомъ предполагать согласіе всѣхъ участниковъ [1]).

Ясно, что эти начала значительно измѣняютъ ученіе о прирожденныхъ правахъ человѣка. Когда Роттекъ утверждаетъ, что прирожденныя права передаются государству только для охраненія, а потому всякое ихъ стѣсненіе составляетъ нарушеніе права, но при этомъ оговаривается: «на сколько изъ общественнаго договора не можетъ быть выведенъ отказъ отъ этихъ правъ» [2]), то подобная оговорка, при всей своей неопредѣленности и неосновательности, совершенно измѣняетъ существо дѣла, ибо ею уничтожается абсолютный характеръ прирожденныхъ правъ. Въ развитіи своей теоріи, Роттекъ постоянно колеблется между требованіями личности и требованіями общества, будучи не въ состояніи ихъ примирить. Въ основаніе полагается личное право, но затѣмъ являются разныя непослѣдовательныя и неопредѣленныя ограниченія, вызванныя общественнымъ началомъ.

Что касается до гипотетическаго права, то оно вытекаетъ изъ факта, связывающаго извѣстный предметъ съ кореннымъ правомъ лица, то есть, съ его свободою. Вслѣдствіе этого, посягательство на предметъ становится посягательствомъ на свободу лица. Эта область заключаетъ въ себѣ собственность, договоръ и принудительное право, возникающее изъ правонарушенія [3]).

Основанія собственности, говоритъ Роттекъ, слѣдуетъ искать не въ воображаемомъ договорѣ, который, еслибы даже и существовалъ, то не могъ бы быть обязателенъ для постороннихъ лицъ и для новыхъ поколѣній, а въ правѣ человѣка присвоивать себѣ вещи, никому не принадлежащія. Такое присвоеніе правомѣрно, ибо этимъ не нарушается ничье право; посягательство же на присвоенную вещь составляетъ нарушеніе права. Но занятіе или присвоеніе можетъ породить только временную связь: вещь — моя, пока она находится въ моемъ владѣніи. Собственность же имѣетъ

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. I Hptth. 1 Abschn. § 10.

[2]) Тамъ же, § 3, стр. 131.

[3]) Тамъ же, 2 Abschn. § 12.

основаніемъ трудъ: какъ скоро въ вещь положена часть моего труда, такъ она постоянно связывается съ моимъ лицомъ [1]). Признавая полное право собственника распоряжаться своимъ имуществомъ по усмотрѣнію, истреблять его и передавать, кому хочетъ, Роттекъ ограничиваетъ однако это право жизнью лица: наслѣдственность онъ считаетъ установленіемъ положительнаго, а не естественнаго права [2]). Это ограниченіе нельзя признать правильнымъ: воля лица, выраженная при жизни, должна быть уважаема и послѣ его смерти, если она не нарушаетъ чужаго права и не противорѣчитъ общественнымъ требованіямъ. Точно также нельзя согласиться съ Роттекомъ, когда онъ всякія частныя повинности, лежащія на землѣ, объявляетъ несовмѣстными съ правомъ собственности [3]). Если возможны другаго рода ограниченія и дѣленія собственности, то почему же ни эти? Тутъ является вопросъ о цѣлесообразности, а не о правѣ. Непріязнь къ феодальнымъ учрежденіямъ побудила Роттека отнести къ естественному праву то, что составляетъ только постановленіе положительнаго закона.

Обязательную силу договоровъ Роттекъ точно также выводитъ изъ кореннаго начала права. Область свободы каждаго лица замкнута для другихъ, но добровольно каждый можетъ открыть въ нее доступъ другому, и какъ скоро это совершилось, какъ скоро дано и принято обѣщаніе, такъ измѣненіе воли является уже нарушеніемъ чужаго права. Я обязанъ исполнить обѣщаніе, потому что давши его, я связалъ извѣстное свое дѣйствіе съ свободою другаго [4]). Это основаніе совершенно вѣрно; но оно выводитъ уже право за предѣлы чисто отрицательнаго отношенія лицъ: обязываясь къ извѣстному дѣйствію, я не только допускаю другаго въ область своей свободы, но я даю ему право на извѣстное положительное требованіе, которое я долженъ исполнить. Тутъ является уже положительная связь лицъ, порождаемая самою свободою.

Наконецъ, нарушеніе права вызываетъ принужденіе, охраняющее правомѣрный порядокъ. Кто выступилъ изъ предѣловъ своего права, тотъ находится внѣ права, а потому подлежитъ принужденію,

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. I Hptth. 2 Abschn. § 15.

[2]) Тамъ же, § 16.

[3]) Тамъ же, §§ 21—26.

[4]) Тамъ же, §§ 27, 28.

и притомъ въ той самой мѣрѣ, въ какой онъ нарушилъ право. Степени принужденія могутъ быть впрочемъ различны. Невольное нарушеніе права устраняется сопротивленіемъ, а въ случаѣ нужды и вознагражденіемъ убытковъ; сознательное, но добросовѣстное нарушеніе порождаетъ споръ; наконецъ, недобросовѣстное посягательство на чужое право вызываетъ возмездіе, возстановляющее нарушеннее равновѣсіе. Тутъ отрицаніе должно простираться не только на внѣшнее дѣйствіе, но и на самую волю, породившую дѣйствіе. На этомъ основаніи, Роттекъ относительно наказанія держится системы воздаянія. Предупрежденіе преступленій, устрашеніе и исправленіе преступниковъ, все это — второстепенныя точки зрѣнія, которыя могутъ видоизмѣнить способы приложенія наказанія, но не касаются самой его сущности. Точно также онъ отвергаетъ и выводъ наказанія изъ государственнаго порядка: наказаніе вытекаетъ изъ естественнаго права; оно прилагается и къ частному быту, государство же даетъ ему только высшую санкцію, устраняя произволъ, неизбѣжно сопряженный съ частною местью [1]).

Всѣ эти выведенныя Роттекомъ основанія частнаго права можно признать въ существѣ своемъ совершенно вѣрными. Индивидуалистическое начало здѣсь вполнѣ приложимо. Гораздо болѣе шаткою является его теорія общественнаго союза. Подъ именемъ общества (Gesellschaft), онъ разумѣетъ сліяніе живыхъ воль въ одну совокупную волю, во имя совокупной цѣли, вслѣдствіе чего изъ нихъ составляется единое юридическое лице, живущее общею жизнею. Держась строго этого опредѣленія, онъ исключаетъ изъ понятія объ обществѣ, съ одной стороны, всѣ тѣ союзы, въ которыхъ цѣль — личная или субъективная, напримѣръ церковь, основанную на религіозномъ чувствѣ, съ другой стороны тѣ союзы, въ которыхъ совокупная воля составляется не сліяніемъ свободныхъ воль, а подчиненіемъ однихъ другимъ. Поэтому, онъ отъ общества отличаетъ корпораціи, которыя также представляютъ собою юридическія лица, но могутъ быть основаны и на иныхъ началахъ. Общество, по его теоріи, немыслимо иначе какъ между свободными и равными лицами, участвующими въ совокупномъ рѣшеніи [2]).

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. I Haptth. 2 Abschn. 4 Kap. §§ 50 — 55.

[2]) Тамъ же, 3 Abschn. §§ 57 — 59.

Не трудно замѣтить, что это раздѣленіе — чисто искуственное; оно придумано для того, чтобы начало свободы сдѣлать неотъемлемою принадлежностью общественнаго устройства. Роттекъ не показалъ ни основаній своего опредѣленія, ни существеннаго отличія того, что онъ называетъ обществомъ, отъ корпораціи. И здѣсь и тамъ, соединенныя особи образуютъ единое юридическое лице; устройство же союза составляетъ, въ сущности, дѣло второстепенное, которое можетъ дать матеріалъ развѣ только для подраздѣленія. Вліяніе Руссо на это воззрѣніе очевидно. Вмѣстѣ съ французскимъ философомъ, Роттекъ отличаетъ общую волю, выражающую совокупное рѣшеніе, отъ воли всѣхъ, выражающей только частныя мнѣнія членовъ. Первая простирается единственно на то, что требуется общественною цѣлью, и на средства сообразныя съ этою цѣлью. Поэтому, несправедливое рѣшеніе никогда не можетъ быть выраженіемъ общей воли. Всякое нарушеніе правъ членовъ выходитъ изъ предѣловъ общественнаго договора. Отъ Руссо Роттекъ отличается тѣмъ, что онъ не требуетъ полной передачи личныхъ правъ общественному союзу, но признаетъ за членами общества не только права, неотъемлемо принадлежащія имъ въ силу общественнаго договора, но и личныя права, независимыя отъ союза. Съ другой стороны, онъ не ограничиваетъ совокупной воли изданіемъ однихъ общихъ законовъ, но въ предѣлахъ общественнаго договора допускаетъ и рѣшенія по частнымъ дѣламъ. Наконецъ, изъ числа лицъ, участвующихъ въ рѣшеніи, онъ исключаетъ, какъ неполноправныхъ, такъ и лично заинтересованныхъ въ дѣлѣ, первыхъ по незнанію, вторыхъ вслѣдствіе преобладанія въ нихъ личнаго интереса надъ общимъ [1]). За этими исключеніями, говоритъ Роттекъ, совокупная воля общества выражается въ большинствѣ голосовъ. Это прямо вытекаетъ изъ того, что голоса всѣхъ членовъ равны, слѣдовательно, преобладающимъ мнѣніемъ должно считаться то, которое имѣетъ за себя большинство, а преобладающее мнѣніе и есть выраженіе общей воли. Иного средства придти къ рѣшенію нѣтъ. Единогласіе требуется только для составленія общества; оно представляетъ собою рѣшеніе еще не соединенной толпы; какъ же скоро лица образовали одно цѣлое, имѣющее одну волю, такъ вы-

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. 1 Hptth. 3 Abschn. § 60.

раженіемъ этой воли необходимо становится преобладающее мнѣніе. Этимъ не уничтожается свобода меньшинства, ибо 1) къ большинству можетъ принадлежать всякій; а 2) такъ какъ рѣшеніе большинствомъ голосовъ составляетъ необходимое условіе общественнаго союза, то вступая въ союзъ, каждый тѣмъ самымъ добровольно подчинился этому закону [1]). Поэтому и государственное устройство, какъ позднѣйшее учрежденіе, является произведеніемъ закона, установляемаго большинствомъ, а не договора для котораго требуется единогласіе. На договорѣ зиждется только образованіе общества посредствомъ добровольнаго соединенія лицъ [2]).

Роттекъ идетъ еще далѣе въ своихъ отступленіяхъ отъ теоріи Руссо. Онъ допускаетъ даже перенесеніе общественной власти на искуственный органъ, облеченный самостоятельнымъ правомъ. Общество, говоритъ онъ, можетъ наложить на себя такое самоограниченіе, какъ необходимое средство для общественной цѣли, въ виду недостатковъ естественнаго органа, то есть, большинства голосовъ, или же изъ опасенія внутреннихъ раздоровъ и даже распаденія общества. Мало того: иногда общество подчиняется искусственному органу даже безъ формальнаго перенесенія власти, просто въ силу фактическаго признанія. При этомъ Роттекъ дѣлаетъ оговорку, что перенесеніе власти всегда должно быть сообразно съ первоначальнымъ общественнымъ договоромъ, фактическое состояніе можетъ временно устранить, но никогда ни уничтожаетъ идеальнаго права [3]). Очевидно однако, что съ созданіемъ искусственнаго органа уничтожается различіе между обществомъ и корпораціею; слѣдовательно, тѣ основанія, на которыхъ Роттекъ строилъ свою теорію, имъ же самимъ отвергаются въ послѣдствіяхъ.

Роттекъ не показываетъ приложенія сверхъ началъ къ тѣмъ мелкимъ союзамъ, которые стоятъ посерединѣ между отдѣльными лицами и государствомъ. Онъ считаетъ излишнимъ говорить объ нихъ, хотя здѣсь онъ всего болѣе затруднился бы провести свое искусственное раздѣленіе между обществомъ и корпораціею. Исключеніе онъ дѣлаетъ только для семейства, которое, по своей важности, требуетъ особаго разсмотренія; но тутъ то именно принятыя

1) Lehrb. des Vernunftr. I Hptth. 3 Abschn. § 61.
2) Тамъ же, § 62.
3) Тамъ же, § 63.

имъ начала общественнаго устройства оказываются всего менѣе приложимыми.

Прежде всего, семейство зиждется не на одномъ правѣ; сюда присоединяются, съ одной стороны, простыя договорныя отношенія, съ другой стороны, нравственныя требованія, а наконецъ, чисто естественныя опредѣленія, которыя дадутъ своеобразный характеръ своему союзу [1]). Мало того: Роттекъ прямо признаетъ, что здѣсь, въ противоположность другимъ юридическимъ сферамъ, нравственный законъ предписываетъ, а право даетъ только юридическое основаніе вытекающимъ изъ него требованіямъ [2]).

Это обнаруживается въ самомъ коренномъ установленіи, на которомъ зиждется семейство, — въ бракѣ. Нравственность требуетъ облагороженія чисто животной связи. Это совершается посредствомъ нравственнаго чувства любви, которое превращаетъ половое влеченіе въ постоянное единеніе душъ. Затѣмъ рождается нравственная обязанность дать человѣческое воспитаніе дѣтямъ. Отсюда требованіе исключительности и неразрывности брака, требованіе, которое можетъ впрочемъ видоизмѣняться вслѣдствіе разныхъ обстоятельствъ. Далѣе, хотя бракъ основывается на свободномъ договорѣ, однако равенства между членами въ немъ нѣтъ. Сама природа дала мужчинѣ превосходство, признаніе котораго требуется нравственнымъ закономъ и освящается правомъ. Жена не исключается изъ участія въ рѣшеніи, но голосъ мужа имѣетъ перевѣсъ [3]).

Въ протовоположность браку, отношеніе родителей къ дѣтямъ основано не на договорѣ, а на чисто естественномъ началѣ. Дѣти являются произведеніемъ родителей и связаны съ ними, какъ часть ихъ естества. Поэтому, Роттекъ отвергаетъ теоріи, которыя стараются вывести этотъ союзъ изъ предполагаемаго договора. Онъ прямо признаетъ, что между родителями и дѣтьми нѣтъ общества въ точномъ смыслѣ слова. Но онъ считаетъ возможнымъ распространить на эти отношенія понятіе о собственности, съ тѣми только ограниченіями, которыя требуются положеніемъ ребенка, какъ зрѣю-

---

1) Lehrb. des Vernunftr. I Hptth. 4 Abschn. § 64.

2) Тамъ же, § 66.

3) Тамъ же, §§ 67 — 70.

щаго лица. Изъ этого лично-вещнаго права онъ выводитъ власть родителей, которая прекращается однако съ совершеннолѣтіемъ дѣтей; тутъ она превращается уже въ чисто договорное отношеніе. Роттекъ признаетъ, что голое право собственности даетъ мало утѣшенія дѣтямъ; но любовь и нравственныя обязанности родителей, говоритъ онъ, даютъ этой связи совершенно иной характеръ [1]). Ясно однако, что понятіе о собственности тутъ совершенно непримѣнимо. Роттекъ принужденъ былъ къ нему прибѣгнуть, потому что, исходя отъ частнаго права и полнаго разъединенія лицъ, онъ не могъ вывести иныхъ отношеній, кромѣ основанныхъ на собственности и договорѣ.

По той же причинѣ, онъ старается подвести подъ понятіе о лично-вещномъ правѣ и третье, входящее въ составъ семейнаго союза отношеніе, именно, отношеніе господъ и слугъ. Здѣсь основаніе уже чисто договорное; но вмѣстѣ съ тѣмъ, къ общественному началу присоединяется постоянное подчиненіе, которое, по мнѣнію Роттека, можетъ быть объяснено единственно лично-вещнымъ правомъ, то есть, аналогіею съ собственностью [2]).

Такимъ образомъ, семейство составляется изъ трехъ отношеній, которыя приводятся къ единству главою семейства, соединяющимъ въ себѣ власть супружескую, родительскую и домашнюю. Черезъ него, семейство становится единымъ лицемъ [3]). Едва ли нужно замѣтить, что тутъ объ общественныхъ началахъ, принятыхъ Роттекомъ, нѣтъ уже рѣчи.

Разложеніе семейныхъ отношеній ведетъ къ образованію государства. Съ разростаніемъ рода, въ теченіи нѣкотораго времени сохраняется еще родственная связь. Въ силу договора, вмѣсто дѣйствительнаго отца установляется фиктивный отецъ, который считается главою рода. Но съ ослабленіемъ родственнаго чувства, исчезаетъ тотъ элементъ, который смягчаетъ суровость власти, и тогда рождается потребность ограниченія этой власти семейнымъ совѣтомъ, или же развивается чистый деспотизмъ. Тяжесть же деспотизма, въ свою очередь, ведетъ къ потребности замѣнить се-

---

1) Lehrb. des Vernunftr. I Hptth. 4. Abshn. §§ 71—75.

2) Тамъ же, § 76.

3) Тамъ же, § 77.

мейныя отношенія гражданскими, въ которыя каждое лице вступаетъ уже въ силу свободнаго договора. Черезъ это, частное право переходитъ въ публичное, семейство въ государство [1]).

Роттекъ признаетъ, что государство, также какъ и семейство, заключаетъ въ себѣ не одно право. Кромѣ государственнаго права, въ составъ политической науки входитъ и политика, то есть, ученіе о практическихъ средствахъ къ достиженію догосударственной цѣли. Но право составляетъ здѣсь основное начало; оно даетъ законъ и указываетъ цѣль. Политика ему подчиняется, исполняя только то, что предписывается правомъ. Самое же государственное право зиждется на естественномъ частномъ правѣ, а послѣднее, въ свою очередь, вытекаетъ изъ чисто раціональнаго права. Такимъ образомъ, все государственное право держится правомъ разума и изъ него черпаетъ свою силу [2]).

Это ученіе, замѣчаетъ Роттекъ, нерѣдко клеймится названіемъ революціоннаго, потому что оно требуетъ отмѣны существующихъ учрежденій во имя раціональныхъ началъ. Но разумные послѣдователи этой теоріи не отвергаютъ историческаго права, пока оно не противорѣчитъ естественному. Во имя политической необходимости, они допускаютъ и благоразумное вниманіе къ существующимъ условіямъ жизни и даже временный отказъ отъ требованій, сопряженныхъ съ слишкомъ большими жертвами. Но они всегда признаютъ существованіе этихъ требованій и право общества осуществлять ихъ, какъ скоро оно находитъ это возможнымъ. Противоположная имъ реакціонная школа, напротивъ, высшимъ представителемъ которой является Галлеръ, стоя за неподвижное сохраненіе установленнаго порядка, въ сущности отвергаетъ всякое раціональное право; да и самое историческое право приверженцы этого направленія постоянно толкуютъ въ пользу привилегированныхъ сословій, всегда готовые отдать права низшихъ классовъ на жертву власти. Между тѣми и другими стоятъ защитники постепенныхъ реформъ, каковы Ансильонъ и Пелицъ. Лучшіе изъ нихъ въ основаніи держатся началъ революціонной школы, но они стараются придать своимъ требованіямъ болѣе мягкое выраженіе

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr.

[2]) Lehrb. des Vernunftr. II, Allg. Staatsl. Einleit. §§ 1. 17.

и считаютъ возможнымъ только медленное ихъ осуществленіе. Такое колеблющееся положеніе не можетъ быть признано правильнымъ, тѣмъ болѣе что оно служитъ лишь предлогомъ для безконечной отсрочки всякихъ преобразованій. Если извѣстное учрежденіе признано несогласнымъ съ требованіями права, отчего не отмѣнить его тотчасъ? Къ чему промедленіе, когда самое это сознаніе служитъ уже признакомъ, что оно отжило свой вѣкъ? И кто, наконецъ, опредѣлитъ мѣру промедленія? Привилегированныя лица всегда считаютъ преобразованія недостаточно созрѣвшими. Такимъ образомъ, система реформъ не представляетъ твердой почвы для государственной жизни [1]).

Слѣдуя этимъ началамъ, Роттекъ въ основаніе политическаго союза полагаетъ чисто раціональный договоръ. Вопросъ о происхожденіи государства, говоритъ онъ, не историческій, а философскій. Дѣло не въ томъ, какъ возникли существующія государства, а въ томъ, каково ихъ юридическое основаніе? во имя чего они могутъ повелѣвать подданнымъ? Физическая сила можетъ породить только фактическое состояніе; патріархальныя же и частныя отношенія, для того чтобы превратиться въ политическій союзъ, нуждаются въ новомъ юридическомъ началѣ, измѣняющемъ ихъ сущность. Такимъ началомъ можетъ быть только договоръ; ибо положительныя обязанности могутъ быть наложены на лице единственно въ силу добровольнаго его согласія. А такъ какъ государство представляетъ собою соединеніе воль, то для правомѣрнаго его существованія требуется общественный договоръ всѣхъ со всѣми. Роттекъ утверждаетъ, что такой договоръ — не простой вымыселъ, а фактъ. Если онъ не заключается явно, то онъ выражается молчаливымъ согласіемъ, посредствомъ требованія и исполненія юридическихъ обязанностей [2]). Ясно однако, что для оправданія теоріи договора этого недостаточно, ибо требованіе и исполненіе юридическихъ обязанностей существуютъ и тамъ, гдѣ Роттекъ признаетъ чисто фактическое состояніе. Молчаливымъ согласіемъ можно все объяснить. Самъ Роттекъ говоритъ далѣе, что грамота, на основаніи которой учреждено государство, не лежитъ передъ

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II, Allg. Staatsl. Einl. § 18.

[2]) Lehrb. des Vernunftr. II, Metapolitik. § 2.

нами; содержаніе ея можетъ быть почерпнуто единственно изъ разума [1]). Слѣдовательно, когда онъ отвергаетъ вымышленные и подразумѣваемые договоры, какъ несовмѣстные съ правомъ разума, онъ тѣмъ самымъ уничтожаетъ основанія собственной своей политической теоріи.

Туже непослѣдовательность мы находимъ и въ ученіи о государственной цѣли. Роттекъ выводитъ ее изъ чисто раціональнаго содержанія государственнаго договора, то есть, изъ того, что̀ необходимо и одинаково должно быть предметомъ желанія всѣхъ въ немъ участвующихъ. Необходимость можетъ быть двоякая: естественная и юридическая. По естественному закону, каждый необходимо стремится къ счастію. Но каждый понимаетъ счастіе по своему; слѣдовательно, предметомъ общаго стремленія могутъ быть только общія условія счастія, именно, внѣшняя сводоба и безопасность. Юридически же необходимо исполненіе юридическаго закона. На сколько эти цѣли могутъ быть осуществлены совокупными усиліями всѣхъ, посредствомъ принудительныхъ обязанностей, на столько онѣ становятся цѣлью государства. Внѣ этихъ предѣловъ, государственный договоръ не имѣетъ силы. Поэтому, изъ вѣдомства государства изъемлется все, что составляетъ исключительно предметъ частныхъ стремленій, а также и то, что́ не подлежитъ принужденію. Цѣлью государства не могутъ быть ни нравственныя требованія, ни счастіе отдѣльныхъ лицъ. Государство не въ состояніи осуществить всеобщее счастіе; поэтому, неопредѣленное начало общественнаго блага должно быть совершенно устранено. Государству не подлежатъ и тѣ идеальныя цѣли, которыя нѣкоторые ему приписываютъ, какъ-то, воспитаніе человѣчества, представленіе человѣчности и т. д.; ибо 1) нѣтъ никакого сомнѣнія, что огромное большинство гражданъ вовсе не стремится къ этимъ цѣлямъ, и никто не имѣетъ права его къ тому принудить; 2) эти цѣли подлежатъ такому безконечно-разнообразному толкованію, что осущественіе ихъ открываетъ просторъ самому широкому произволу, а потому крайне опасно для общества; наконецъ, 3) большее или меньшее ихъ достиженіе составляетъ задачу генія, а не государственной власти, геній же не требуетъ для себя ни-

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II, Metapol. § 4, стр. 56.

чего, кромѣ свободы дѣйствій. Сообразно съ этими началами, говоритъ Роттекъ, первая и главная цѣль государства заключается въ установленіи права, а затѣмъ, въ охраненіи свободы отъ угрожающихъ ей внѣшнихъ опасностей. Къ этимъ двумъ цѣлямъ, къ праву и безопасности въ широкомъ смыслѣ, можетъ быть приведено все, что требуется отъ государства, даже попеченіе о промышленности и благосостояніи, о народномъ просвѣщеніи и наукѣ, о нравственности и религіи. Роттекъ признается однако, что считать все это только средствомъ для права и безопасности было бы слишкомъ натянутымъ толкованіемъ. Но, говоритъ онъ, ничто не мѣшаетъ намъ включить всѣ эти интересы въ государственную цѣль, на сколько они отвѣчаютъ вышеозначеннымъ требованіямъ. Всѣ жизненныя цѣли человѣка, физическія, умственныя и нравственныя, которыя могутъ быть лучше, полнѣе и вѣрнѣе достигнуты совокупными усиліями всѣхъ, нежели личною дѣятельностью каждаго, содержатся въ государственной цѣли, и надобно предполагать, что каждый разумный человѣкъ дастъ на это свое согласіе, но только подъ условіемъ, чтобы всѣ равно пользовались этими благами, чтобы приносимыя для нихъ жертвы не были слишкомъ тяжелы, и чтобы во всякомъ случаѣ отъ этого не страдали право и безопасность [1]). Ясно, что эта послѣдняя уступка уничтожаетъ весь предъидущій выводъ. Сперва Роттекъ пытается поставить государственную цѣль на чисто юридическомъ началѣ, утверждая даже, что все остальное выходитъ изъ предѣловъ государственнаго договора, но затѣмъ онъ допускаетъ распространеніе этой цѣли на всю совокупность человѣческихъ интересовъ, при совершенно неопредѣленныхъ ограниченіяхъ. Все, что исключалось въ началѣ, вводится снова въ концѣ.

Согласно съ своимъ ученіемъ объ обществѣ, Роттекъ выводитъ и государственную власть непосредственно изъ общественнаго договора: она образуется сліяніемъ воль, которое и составляетъ содержаніе договора [2]). Но онъ отличаетъ три формы власти, сообразно съ тремя способами выраженія воли. Истинная воля общества, какъ цѣлаго, есть *идеальная* воля; въ сущности, это

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II, Metapol. §§ 4—6

[2]) Тамъ же, § 18.

ничто иное какъ извѣстное юридическое отношеніе, которое, по этому самому, не имѣетъ самобытнаго существованія [1]). Для того, чтобы эта воля проявилась въ дѣйствительности, необходимъ извѣстный органъ или олицетвореніе. Этотъ органъ можетъ быть двоякій: естественный и искуственный. Естественнымъ органомъ является большинство полноправныхъ гражданъ: какъ скоро общество составилось, такъ рѣшеніе большинства становится обязательнымъ для всѣхъ. По психологическому закону, этотъ органъ всегда стремится къ общему благу, ибо никто самъ себѣ зла не желаетъ, а общія постановленія равно распространяются на всѣхъ. Однако большинство можетъ и уклониться отъ правомѣрнаго пути. Не легко опредѣлить самый составъ собранія, отдѣливши полноправныхъ отъ неполноправныхъ. Въ немъ могутъ преобладать неспособность, незнаніе, личные интересы, внутреннія распри. Все это дѣлаетъ необходимымъ учрежденіе искусственнаго органа, который установляется рѣшеніемъ большинства. Но искусственный органъ, въ свою очередь, еще скорѣе можетъ уклониться отъ требованій права; въ немъ еще болѣе можетъ господствовать личный интересъ. Поэтому, полная передача верховной власти искусственному органу противорѣчитъ государственной цѣли, слѣдовательно, и общественному договору. Такое устройство можетъ быть признано только фактическимъ [2]). Изъ всего этого Роттекъ заключаетъ, что полнота верховной власти въ государствѣ принадлежитъ единственно идеальной волѣ; въ дѣйствительности же, она не можетъ быть присвоена никакому органу исключительно, ни естественному, ни искусственному, но оба должны раздѣлять ее между собою. Только идеальная власть едина по своему существу; олицетворенная же власть не можетъ быть единою безъ установленія деспотизма. Такимъ образомъ, совокупная воля представляется здѣсь взаимнодѣйствіемъ двухъ ограничивающихъ другъ друга властей, которыя остаются самостоятельными, хотя отъ нихъ требуется единство дѣйствія во имя общей цѣли [3]).

Границы этихъ властей опредѣляются самымъ ихъ характеромъ. Естественный органъ ограничивается государственнымъ договоромъ:

[1]) Lehrb. des Vernunftr. §§ 25, 30.

[2]) Тамъ же, II, 21—23.

[3]) Тамъ же, §§ 24—26.

все, что выходитъ изъ предѣловъ этого договора, то есть, все неправомѣрное и безнравственное, исключается изъ вѣдомства государственной власти. Но въ этихъ границахъ, рѣшеніе большинства должно считаться выраженіемъ дѣйствительной воли общества. Совсѣмъ другое имѣетъ мѣсто относительно искусственнаго органа. Здѣсь требуется, чтобы рѣшеніе его было согласно не только съ возможною, но и съ дѣйствительною волею общества, котораго онъ служитъ выраженіемъ. Тутъ недостаточно одной теоретической границы; нужно ограниченіе практическое. Здѣсь должно считаться неправомѣрнымъ все, что искусственный органъ предпринимаетъ противъ явнаго или могущаго быть дознаннымъ направленія естественнаго органа, за исключеніемъ развѣ тѣхъ случаевъ, гдѣ можно доказать неспособность или нравственную испорченность послѣдняго. Равнымъ образомъ должно считаться неправомѣрнымъ все, что искусственный органъ предпринимаетъ, чтобы затруднить или подавить выраженіе мнѣнія большинства, или чтобы задержать политическое развитіе народа [1]).

Эти правила имѣютъ впрочемъ различное приложеніе къ двумъ разнымъ сферамъ, въ которыхъ дѣйствуетъ искусственный органъ. Есть область, гдѣ естественный органъ, по самымъ своимъ свойствамъ, не можетъ дѣйствовать правильно; это — исполненіе. Поэтому, оно всецѣло предоставляется искусственному органу, который замѣняетъ собою естественный. Здѣсь границею власти можетъ быть только наука, то есть, мнѣніе знающихъ и безпристрастныхъ людей. Искусственный органъ обязанъ прислушиваться къ выражающемуся въ нихъ общественному мнѣнію, содѣйствуя въ тоже время развитію политической зрѣлости самаго общества. Въ другой области напротивъ, именно, въ законодательствѣ, естественный органъ имѣетъ полную возможность дѣйствовать; здѣсь искусственному органу принадлежитъ только право контроля или запрета на рѣшенія, уклоняющіяся отъ истинной цѣли государства. Въ обоихъ случаяхъ, слѣдовательно, высшимъ мѣриломъ правомѣрности рѣшенія служитъ дѣйствительная воля общества или возможно вѣрное ея выраженіе. Поэтому, можно считать начало пол-

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II, Metapol. §§ 32—33.

нѣйшей свободы общественной воли за истинный палладіумъ публичнаго права [1]).

Роттекъ соглашается впрочемъ, что могутъ быть случаи, когда народъ дѣйствительно неспособенъ къ самоуправленію, вслѣдствіе чего онъ долженъ считаться малолѣтнимъ и состоять подъ опекою. Но правомѣрная опека не можетъ быть установлена односторонею волею опекуна; для этого требуется высшая власть, стоящая надъ опекуномъ и опекаемымъ. А такъ какъ надъ государствомъ нѣтъ подобной власти, то здѣсь опекунскія отношенія могутъ быть только фактическими. Но съ другой стороны, чисто фактическія отношенія не могутъ считаться правомѣрными и входить въ составъ государственнаго права; поэтому, остается признать, что государство, какъ юридическое установленіе, возникаетъ единственно съ того времени, когда народъ становится совершеннолѣтнимъ, и когда въ немъ является истинная совокупная воля въ юридическомъ значеніи [2]).

Этотъ послѣдній выводъ обличаетъ несостоятельность всей этой теоріи. Можно видѣть въ конституціонной монархіи идеальный образъ правленія, въ которомъ сочетаются требованія свободы и порядка; но нѣтъ логической возможности считать ее единственнымъ правомѣрнымъ государственнымъ устройствомъ. Какъ скоро допускается перенесеніе власти на искусственный органъ, такъ размѣръ этого перенесенія становится уже вопросомъ не права, а политики. Если жизненная необходимость заставляетъ взять незрѣлое общество подъ опеку, то оно вслѣдствіе этого не перестаетъ быть государствомъ и управляться юридическими отношеніями. Самъ Роттекъ, объявляя неправомѣрнымъ все, что искусственный органъ дѣлаетъ въ противность общественной волѣ, исключаетъ случаи, когда общество является неспособнымъ или безнравственнымъ; но кто судья этихъ случаевъ? Сослаться на мнѣніе разумныхъ людей нѣтъ возможности, ибо какъ опредѣлить, кто разумѣнъ и кто неразуменъ? Кому принадлежитъ это право? Разумные люди — не юридическое установленіе; поэтому, ихъ голосъ не можетъ имѣть юридическаго значенія. Стараясь установить на почвѣ права то, что составляетъ вопросъ по-

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II, Metapol. §§ 33—34.

[2]) Тамъ же, § 34.

литики, Роттекъ долженъ былъ запутаться въ неразрѣшимыя противорѣчія.

Точно также тщетны его усилія опредѣлить границы власти и повиновенія. Мы видѣли, что Роттекъ полагаетъ частное право въ основаніе государственнаго. Предшествующія государству права лицъ должны оставаться неприкосновенными. Въ частномъ правѣ государственная власть находитъ свою границу [1]). Но съ другой стороны оказывается, что въ силу государственнаго договора, соединяющіяся лица отрекаются отъ многихъ своихъ правъ, а другія права подвергаются ограниченіямъ и видоизмѣненіямъ. Еще болѣе значительныя уклоненія вводятся положительнымъ закономъ. Роттекъ ставитъ предѣлъ дѣйствію послѣдняго, допуская лишь такого рода измѣненія, на которыя сами лица должны разумнымъ образомъ дать свое согласіе. Поэтому требуется, во первыхъ, чтобы могла быть доказана, убѣдительно для здравомыслящихъ людей, дѣйствительная необходимость ограниченія права, а также и то, что проистекающая изъ него польза превосходитъ налагаемую имъ жертву; во вторыхъ, всякое стѣсненіе частнаго права должно установляться на основаніи начала равенства, то есть, въ силу общаго закона, одинаково простирающагося на всѣхъ, а въ случаѣ, если оно спеціально падаетъ на отдѣльныя лица, не иначе, какъ съ соотвѣтствующимъ вознагражденіемъ [2]). Но тутъ опять спрашивается: кто же будетъ разпознавать этихъ здравомыслящихъ людей, которые являются здѣсь судьями? Въ концѣ концовъ, Роттекъ признаетъ, что всякое ограниченіе права, которое требуется государственною цѣлью, тѣмъ самымъ оправдывается [3]), — начало, очевидно дающее просторъ самому широкому произволу. На этомъ основаніи, Роттекъ предоставляетъ отдѣльнымъ лицамъ право преслѣдовать лишь тѣ цѣли и утотреблять лишь тѣ средства, которыя не вредятъ государству [4]). Въ силу того же начала, за правительствомъ признается право запрещать всѣ частныя общества

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II, Metapol. § 35 стр. 127

[2]) Тамъ же, § 37, стр. 130.

[3]) Тамъ же, § 51.

[4]) Тамъ же, § 37, стр. 132.

и товарищества, которыя оно считаетъ вредными [1]). Ясно, что всякая опредѣленная граница права тутъ исчезаетъ.

Такая же непослѣдовательность является и въ опредѣленіи политическихъ правъ. Роттекъ, съ одной стороны, признаетъ неприкосновенными права гражданъ, вытекающія изъ общественнаго договора, какъ-то: право требовать, чтобы государственная власть соблюдала договоръ и не уклонялась отъ государственной цѣли, право участвовать въ выраженіи совокупной воли, наконецъ, право на равное со всѣми участіе въ выгодахъ и тяжестяхъ общества. Но съ другой стороны, сужденіе о томъ, что именно требуется государственною цѣлью, опять таки предоставляется власти. Участіе же въ общихъ рѣшеніяхъ обусловливается доказательствомъ способности, а право требовать установленія естественнаго органа, то есть, представительства, ставится въ зависимость отъ степени образованія народа [2]). Что касается до равенства, то оно, по толкованію Роттека, заключается не въ томъ, чтобы всѣ лица безъ различія были равны по закону и передъ судомъ, а въ томъ, чтобы неравенство правъ вводилось лишъ на разумныхъ основаніяхъ, на которыя всѣ граждане безъ различія *могли бы* дать свое согласіе. Поэтому допускается всякое неравенство, которое установляется во имя общественнаго блага. Сюда Роттекъ причисляетъ не только разныя освобожденія отъ военной повинности, но и привилегіи дворянства и духовенства, цеховое устройство, торговыя монополіи, различія въ страдательномъ и дѣятельномъ правѣ гражданства и т. д. [3]).

Очевидно, что при такой неопредѣленности права, нѣтъ возможности установить границы повиновенія. Роттекъ признаетъ, что повиновеніе должно быть безусловное; однако, оно не должно быть слѣпымъ, ибо черезъ это лицо превращается въ вещь. Всякій гражданинъ, получающій приказаніе, имѣетъ право испытать: 1) отъ кого оно исходитъ? 2) на сколько оно дѣйствительно? 3) каково его содержаніе? Но относительно перваго вопроса у отдѣльнаго лица отрицается право испытывать правомѣрность власти. Какъ скоро

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II, Metapol. § 39, стр. 139.

[2]) Тамъ же, § 41.

[3]) Тамъ же, § 42.

фактическая власть признана, по крайней мѣрѣ безмолвно, большинствомъ народа или иностранными державами, такъ ей должно быть оказано повиновеніе, и всякій, кто ей противится, правомѣрно подвергается наказанію. Обществу же, какъ цѣлому, говоритъ Роттекъ, несомнѣнно принадлежитъ право испытывать юридическое основаніе власти, но приложеніе этого права возможно только тамъ, гдѣ общество имѣетъ законный органъ своей воли; иначе остается только фактическое выраженіе мнѣнія большинства посредствомъ подчиненія или сопротивленія, при чемъ въ высшей степени опасны и даже достойны наказанія преждевременныя попытки отдѣльныхъ лицъ отказывать фактической власти въ повиновеніи [1]).

Что касается до втораго вопроса, то онъ относится собственно къ формѣ: приказаніе, изданное къ незаконной формѣ, недѣйствительно. Наконецъ, относительно третьяго вопроса, Роттекъ прямо отвергаетъ ученіе, по которому всякій обязанъ неповиноваться, если ему предписывается что либо противное нравственному долгу, и имѣетъ право неповиноваться, если предписаніе противорѣчитъ его очевидному праву. Онъ допускаетъ, что приказаніе, противорѣчащее безусловной нравственной обязанности, не имѣетъ силы, ибо оно выходитъ изъ предѣловъ общественнаго договора, который не можетъ заключать въ себѣ нечего неразумнаго. Но есть нравственныя обязанности, которыя перестаютъ быть такими, какъ скоро онѣ приходятъ въ столкновеніе съ общественнымъ благомъ; здѣсь неповиновеніе само было бы нарушеніемъ обязанностей гражданъ въ отношеніи къ государству. Есть и такія обязанности, которыя зависятъ исключительно отъ личной совѣсти. На послѣднія государство не можетъ смотрѣть, какъ на ограниченія своей власти; напротивъ, оно въ правѣ требовать, чтобы общественныя нужды не встрѣчали противодѣйствія подъ предлогомъ произвольно понимаемыхъ нравственныхъ обязанностей. Тѣже соображенія прилагаются и къ приказаніямъ, требующимъ отъ гражданъ нарушенія права. Въ силу общественнаго договора, граждане отказываются отъ многихъ правъ, какъ скоро эти права приходятъ въ столкновеніе съ общественною пользою; слѣдовательно, право перестаетъ

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II. Metapol. § 27.

быть правомъ въ ту минуту, когда государственная власть объявляетъ его вреднымъ для общества, а потому гражданинъ, который становится орудіемъ подобнаго рѣшенія, не является нарушителемъ права. Неповиновеніе онъ въ правѣ оказать лишь въ томъ случаѣ, когда ему предписывается нарушеніе такихъ правъ, отъ которыхъ граждане *не могли* отказаться. Притомъ, это относится единственно къ чужимъ правамъ. Въ случаѣ же нарушенія собственно ему принадлежащаго права со стороны власти, гражданинъ всегда обязанъ повиноваться, ибо отдѣльное лице не можетъ присвоить себѣ право ставить свое мнѣніе выше мнѣнія другихъ и оказать сопротивленіе тому, что одобряется другими. Даже въ случаѣ личныхъ нарушеній права со стороны правителя, каждый обязанъ покоряться, ибо, въ силу общественнаго договора, лице отказалось отъ самоуправства и обязалось терпѣть даже всякую неправду, которая могла бы пасть на него, какъ послѣдствіе неизбѣжныхъ несовершенствъ общественнаго устройства. Только въ самыхъ крайнихъ случаяхъ, можно считать извинительнымъ самозащищеніе или воззваніе къ обществу. Правда, въ силу того же общественнаго договора, общество, въ замѣнъ отказа отъ самоуправства, обязалось помогать обиженнымъ; но и это оно можетъ дѣлать только тамъ, гдѣ у него есть законный органъ. Тамъ же, гдѣ такого органа нѣтъ, остается фактическій одновременный протестъ со стороны гражданъ, что̀ однако, по психологическимъ причинамъ, можетъ имѣть мѣсто только въ отчаянныхъ случаяхъ и всегда въ высшей степени опасно для начинателей [1]).

Итакъ, въ результатѣ оказывается, что право подчиняется требованіямъ общаго блага, судьею которыхъ можетъ быть только государственная власть. Стараясь утвердить государство чисто на почвѣ права, Роттекъ въ приложеніи своихъ началъ принужденъ постоянно отъ нихъ отступать. Чтобы оправдать эти отступленія, онъ старается вывести ихъ изъ предполагаемаго общественнаго договора: разбираются права, отъ которыхъ участники договора должны были отказаться, и тѣ, отъ которыхъ они не могли отказаться. Но въ сущности, всѣ эти толкованія вымышленнаго дого-

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II, Metapol. § 28.

вора совершенно произвольны. Твердой точки опоры тутъ нѣтъ, и окончательно, все предоставляется верховному рѣшенію правительства.

Не смотря на то, Роттекъ, переходя къ практической политикѣ, утверждаетъ, что право должно имѣть здѣсь безусловно повелѣвающій голосъ; благоразуміе же предъявляетъ свои совѣты единственно для осуществленія юридической идеи, или, по крайней мѣрѣ, въ предѣлахъ, начертанныхъ правомъ [1]). На этомъ основаніи, онъ отвергаетъ, какъ неправомѣрные, не только тѣ образы правленія, въ которыхъ, вмѣсто общей воли, явнымъ образомъ господствуетъ частная, чему примѣръ представляетъ деспотія, но и тѣ, которые, не смотря на явное признаніе государственной идеи, въ дѣйствительности не даютъ никакой гарантіи противъ господства частной воли надъ общею. Сюда онъ относитъ всѣ тѣ политическія формы въ которыхъ вся верховная власть въ совокупности сосредоточена въ одномъ лицѣ, физическомъ или нравственномъ. Правомѣрно, по его мнѣнію, только свободное правленіе, республика въ истинномъ смыслѣ слова. Между тѣмъ, онъ тутъ же признаетъ, что многіе народы, именно, страстные, безхарактерные, преданные роскоши, по самымъ своимъ свойствамъ не переносятъ свободы. Они для собственной пользы нуждаются въ строгомъ правительствѣ. У другихъ, по крайней мѣрѣ при извѣстныхъ обстоятельствахъ, бываетъ необходима диктатура. Наконецъ, есть и такіе, которые не хотятъ свободы и ея не заслуживаютъ [2]). Спрашивается: что же дѣлать, когда правомѣрное устройство невозможно, а единственное возможное неправомѣрно?

Исходя отъ этихъ началъ, Роттекъ видитъ осуществленіе государственной идеи только въ смѣшанныхъ формахъ. Всѣ чистые образы правленія, по его мнѣнію, противорѣчатъ требованіямъ права. Монархія имѣетъ многія выгоды, которыя заставляютъ народы прибѣгать къ ней, не только въ первобытныя времена, но и въ позднѣйшія эпохи развитія. Она обезпечиваетъ единство и силу власти; она связываетъ интересы правителя въ особенности наслѣдственнаго, съ интересами народа; наконецъ, возвышая надъ всѣми одно лице, она не уничтожаетъ равенства въ обществѣ. Но

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II, Prakt. Staatslehre, § 56.

[2]) Тамъ же, § 57.

для того чтобы монархія соотвѣтствовала своему назначенію, необходимо соблюденіе двухъ правилъ: 1) лице государя должно быть священно, неприкосновенно и безотвѣтственно; въ этомъ состоитъ монархическое начало, которое отличаетъ монарха отъ простаго сановника. 2) Власть его должна быть ограничена основными законами и неприкосновенными правами подданныхъ [1]). Что касается до чистой аристократіи, то она можетъ имѣть различное устройство. Если она заключается только въ свободномъ выборѣ лучшихъ людей, то это ничто иное какъ очищенная демократія. Но обыкновенно аристократія или сама себя восполняетъ или еще чаще основана на наслѣдственныхъ привилегіяхъ. Подобное правленіе, независимо отъ другихъ недостатковъ, является наглою насмѣшкою надъ общими правами человѣка и гражданина. Она установляетъ наслѣдственное неравенство между людьми, обрекаетъ массу на униженіе и уничтожаетъ раціональное право во имя историческаго. Поэтому, чистая аристократія должна быть безусловно отвергнута [2]). Наконецъ, чистая демократія, по идеѣ, составляетъ первобытную форму вольнаго государства. Юридически, она непремѣнно когда нибудь существовала и всегда продолжаетъ существовать въ той мѣрѣ, въ какой власть доказаннымъ образомъ не перенесена на другія лица. Но сколь неопровержимо вѣчное ея право, столь же очевидна политическая необходимость ея ограниченія. Чистая демократія ведетъ къ полнѣйшему деспотизму. Непосредственная демократія невозможна въ сколько нибудь обширномъ государствѣ и опасна даже и въ маломъ; представительная же домократія всегда является крайне шаткою, если выборнымъ людямъ не предоставляется извѣстная доля самостоятельности, то есть, если къ демократическому началу не примѣшиваются монархическіе и аристократическіе элементы. Гдѣ этого нѣтъ, тамъ она порождаетъ анархію и кончается тиранією [3]).

Такимъ образомъ, заключаетъ Роттекъ, всѣ чистыя формы должны быть признаны неправомѣрными, ибо въ государствѣ неправомѣрно все, что противорѣчитъ его цѣли. Смѣшанные же образы правленія по существу своему сообразны съ правомъ, но могутъ быть

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II, Prakt. Staatsl. § 62.

[2]) Тамъ же, § 63.

[3]) Тамъ же, § 64.

болѣе или менѣе хороши, смотря по обстоятельствамъ. Разсмотрѣніе этихъ условій составляетъ дѣло политики. Вообще, можно сказать, что смѣшанное правленіе съ преобладаніемъ демократіи пригодно для небольшаго народа съ простыми нравами и невысокимъ развитіемъ; преобладаніе монархіи умѣстно въ болѣе обширномъ и богатомъ государствѣ, при болѣе сложныхъ жизненныхъ отношеніяхъ; преобладаніе же аристократіи не умѣстно нигдѣ [1]).

Всякое смѣшанное правленіе основано на ограниченіи одной власти другою, то есть, на раздѣленіи властей. Раздѣленіе можетъ быть различное: по отраслямъ и по субъектамъ власти. Монтескьё пустилъ въ ходъ теорію раздѣленія властей на законодательную, исполнительную и судебную; но это ученіе, говоритъ Роттекъ, нуждается въ нѣкоторыхъ исправленіяхъ. Дѣятельность власти въ приложеніи къ отдѣльнымъ случаямъ заключаетъ въ себѣ не одно исполненіе закона, но и самостоятельное рѣшеніе, тамъ гдѣ законъ не существуетъ или недостаточенъ. Поэтому, лучше назвать эту отрасль не исполнительною властью, а правительственною или административною. Затѣмъ, судебная власть — вовсе не власть. Она представляетъ не болѣе какъ сужденіе безпристрастныхъ людей о вопросахъ права. Вообще, государственную власть нельзя считать органомъ права; напротивъ, она служитъ праву, которое опредѣляется человѣческимъ разумомъ и наукою. Дѣло власти — выслушивать эти сужденія и прилагать ихъ. Поэтому, о судебной власти не можетъ быть рѣчи. Съ этими ограниченіями, теорія Монтескьё остается вѣрною: государственная власть раздѣляется на двѣ главныхъ отрасли, на законодательную и правительственную [2]). Но затѣмъ возникаетъ вопросъ: должна ли каждая изъ этихъ властей принадлежать отдѣльному органу или обѣ вмѣстѣ должны распредѣляться между различными органами?

Первый способъ, повидимому, самый простой, но противъ него можно сдѣлать существенныя возраженія. Установленіемъ совершенно независимыхъ другъ отъ друга властей уничтожается единство государственной жизни. Такъ какъ законодательная власть, по своему положенію, выше исполнительной, то не встрѣчая задержекъ

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II, Prakt. Staatsl. § 64.

[2]) Тамъ же, 67 — 68.

въ своей области, она непремѣнно будетъ стремиться подчинить себѣ послѣднюю, или превратить ее въ простое орудіе. Исполнительная власть, съ своей стороны, принужденная исполнять законъ, въ составленіи котораго она не участвовала, будетъ ему противодѣйствовать и всегда окажется ненадежною. Отсюда безконечныя распри между властями, распри, которыя неизбѣжно должны привести къ побѣдѣ одной изъ сторонъ, то есть, къ деспотизму [1]).

Необходимо, слѣдовательно, дать различнымъ органамъ власти участіе въ каждой изъ ея отраслей. Но если всѣ эти органы остаются независимыми отъ народа, то раздѣленіе не достигаетъ цѣли. Такое правленіе, смѣшанное изъ монархическихъ и аристократическихъ элементовъ, не соотвѣтствуетъ требованіямъ права и не обезпечиваетъ свободы. Выше было доказано, что истинно правомѣрное государство существуетъ только тамъ, гдѣ народъ не переноситъ всей полноты власти на независимыя отъ него лица: рядомъ съ искусственнымъ органомъ всегда долженъ сохраняться естественный. Поэтому, существенное раздѣленіе властей состоитъ въ различіи власти перенесенной и удержанной народомъ. Первая предоставляется правительству, вторая остается за народомъ или его представителями [2]). Оба органа должны участвовать, какъ въ законодательствѣ, такъ и въ управленіи, но въ неравной степени. Представительству преимущественно принадлежитъ законодательство, правительству — управленіе. Законъ, какъ общая норма, важнѣе приложенія къ отдѣльнымъ случаямъ; онъ требуетъ болѣе зрѣлаго и всесторонняго обсужденія; равно распространяясь на всѣхъ, онъ связанъ съ интересами каждаго. Поэтому, здѣсь всего умѣстнѣе рѣшеніе представительнаго собранія. Однако на собраніе не всегда можно полагаться. Законъ не всегда одинаково касается всѣхъ; опредѣляя отдѣльные предметы, онъ часто возбуждаетъ борьбу интересовъ и страстей. Иногда въ самомъ народѣ можетъ господствовать увлеченіе или превратное направленіе воли. Вслѣдствіе всего этого, законодательная власть собранія нуждается въ сдержкѣ. Эту сдержку она находитъ въ правительствѣ, кото-

---

1) Lehrb. des Vernunftr. II, Prakt. Staatsl. § 71.

2 Тамъ же, §§ 66 — 71.

рому предоставляется санкція закона или право запрета. Ему же, совокупно съ собраніемъ, присвоивается иниціатива законовъ, а наконецъ, въ чрезвычайныхъ случаяхъ, право издавать временныя постановленія въ отсутствіи собранія, съ тѣмъ чтобы эти постановленія въ послѣдствіи представлялись на утвержденіе представителей. Съ другой стороны, управленіе, требуя единства, силы и быстроты, должно быть предоставлено правительству. Однако есть случаи, которые, по своей важности, требуютъ предварительнаго согласія народныхъ представителей. Сюда относятся, прежде всего, взиманіе податей и отправленіе военной повинности. Кромѣ того, представительное собраніе должно всегда имѣть возможность слѣдить за дѣйствіями правительства и обсуждать ихъ, дабы предупредить всякое отклоненіе отъ требованій общаго блага. Но здѣсь оно можетъ дѣйствовать только косвенно, путемъ представленій, жалобъ и наконецъ обвиненій [1]).

Эти начала приложимы ко всякому смѣшанному правленію. Основанная на нихъ демократія въ существенныхъ чертахъ сходится съ благоустроенною аристократіею или монархіею. Но полнѣйшее ихъ осуществленіе представляетъ конституціонная монархія. Здѣсь правительство имѣетъ болѣе самостоятельности, нежели въ демократіи, а съ другой стороны, оно менѣе разъединено съ народомъ и менѣе нуждается въ сложной внутренней организаціи и въ гарантіяхъ противъ собственныхъ членовъ, нежели аристократическое собраніе [2]).

Конституціонный монархъ есть глава государства, однако не въ томъ смыслѣ, что ему нераздѣльно принадлежитъ совокупность верховной власти, съ нѣкоторыми лишь ограниченіями. Эта теорія, весьма распространенная въ Германіи, основана на недоразумѣніи, ибо если власть ограничена, то она раздѣлена. Монарху принадлежитъ только совокупность перенесенной власти, въ противоположность той части, которая удержана народомъ [3]). Несправедливо и принятое нѣкоторыми французскими публицистами отдѣленіе монархической власти отъ правительственной. Король не возвышается надъ отдѣльными властями, безъ всякаго участія въ ихъ

---

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II, Prakt. Staatsl. § 74.

[2]) Тамъ же, § 76.

[3]) Тамъ же, § 80.

дѣйствіяхъ; черезъ это онъ превратился бы въ призракъ. Ему принадлежитъ самостоятельная область, именно, управленіе; министры же являются только его слугами и представителями [1]). Но такъ какъ монархъ, по самому своему характеру, безотвѣтственъ, то въ видахъ политики требуется, чтобы онъ дѣйствовалъ не иначе, какъ черезъ этихъ представителей, которые и несутъ отвѣтственность за всѣ свои дѣйствія, въ качествѣ пособниковъ и исполнителей. Отвѣтственность ихъ простирается не только на всякое нарушеніе права, но и на общее направленіе политики. Въ этомъ отношеніи, конечно, послѣдствіемъ осужденія можетъ быть только отставка; въ первомъ же случаѣ, министры подлежатъ наказанію. Обвиненіе принадлежитъ народнымъ представителямъ; но послѣдніе, будучи обвинителями, не могутъ быть вмѣстѣ и судьями. Невозможно предоставить судъ и обыкновеннымъ судебнымъ мѣстамъ, ибо черезъ это они сдѣлались бы политическою властью. Поэтому, необходимо учрежденіе особаго высшаго судилища, которое представляло бы собою судъ присяжныхъ въ самомъ лучшемъ его значеніи [2]).

Что касается до представительнаго собранія, то оно должно быть вѣрнымъ изображеніемъ общества. Оно представляетъ собою не отдѣльныя права сословій, какъ феодальные чины, а совокупную волю народа. Поэтому, оно должно составляться путемъ свободнаго выбора. Всякое вліяніе правительства на избирателей есть нарушеніе представительнаго начала. Но такъ какъ народъ не составляетъ сплошной массы, а заключаетъ въ себѣ различные интересы, по состояніямъ и мѣстностямъ, то всѣ эти интересы должны быть представлены въ собраніи. Представительство одного большинства было бы невѣрнымъ изображеніемъ общества. Однако не всѣ интересы имѣютъ право на представительство, а единственно тѣ, которые обладаютъ самостоятельнымъ значеніемъ и не противорѣчатъ государственной цѣли. На этомъ основаніи, изъ числа избирателей исключаются всѣ неполноправные, какъ то: женщины, дѣти, несвободные и т. д.; они представляются взрослыми и свободными мужчинами. Исключаются и тѣ, которые, по недостатку имущества,

---

[1]) Lehrb. des Vernunft. II, Pratk. Staatsl. § 70.

[2]) Тамъ же, §§ 81. 82.

не пользуются самостоятельностью. Не могутъ имѣть притязанія на представительство и слишкомъ мелкіе интересы, а наконецъ и такіе, которые или враждебны государственной цѣли или основаны на правахъ, дарованныхъ государствомъ, ибо въ послѣднемъ случаѣ они опять же не имѣютъ самостоятельности. Поэтому не должны быть представляемы ни чиновники, ни состоящіе на военной службѣ, ни привилегированныя сословія, какъ таковыя. Всѣ они могутъ имѣть голосъ только въ качествѣ гражданъ. Истинное же различіе интересовъ опредѣляется занятіемъ, размѣромъ имущества и наконецъ, мѣстностью. По занятіямъ, граждане раздѣляются главнымъ образомъ на земледѣльцевъ и промышленниковъ, что̀ сводится къ различію городовъ и селъ. Политическія соображенія могутъ вести и къ отдѣльному представительству школы и церкви, хотя, собственно говоря, ученые и священнослужители должны входить въ составъ остальныхъ гражданъ. По размѣру имущества, достаточно установить отдѣльныя категоріи для крупныхъ владѣльцевъ и мелкихъ; и тѣ и другіе должны составлять особыя избирательныя коллегіи. Къ первымъ принадлежитъ и аристократія. Роттекъ признаетъ, что поземельные владѣльцы вообще могутъ имѣть притязаніе на нѣкоторое преимущество въ политическомъ отношеніи: они—главные акціонеры государства; они связаны съ нимъ самымъ прочнымъ образомъ; наконецъ, они несутъ на себѣ большую часть тяжестей. Вслѣдствіе этого, онъ допускаетъ, хотя въ рѣдкихъ случаяхъ, личное право голоса крупныхъ владѣльцевъ, а тамъ, гдѣ этого требуетъ историческое право, даже составленіе избирательныхъ коллегій крупныхъ владѣльцевъ исключительно изъ дворянъ. Нельзя не видѣть въ этихъ уступкахъ весьма значительнаго отступленія отъ принятой теоріи. Что касается до мѣстностей, то здѣсь требуется раздѣленіе на равные по возможности избирательные округи, на основаніи двоякаго отношенія народонаселенія и податнаго капитала. Таковы правила, которыми долженъ руководствоваться избирательный законъ [1]). Выборы должны быть прямые. Система двойныхъ выборовъ, по мнѣнію Роттека, изобрѣтена врагами истиннаго представительства. Она естественный

---

[1] Lehrb. des Vernunftr. II, Prakt. Staatsl. §§ 86 — 90; ср. § 54.

органъ замѣняетъ искусственнымъ и можетъ быть допущена лишь тамъ, гдѣ масса народа стоитъ на очень низкой степени развитія [1]).

Затѣмъ представляется вопросъ: должно ли народное представительство образовать одну палату или двѣ? Защитники двухъ палатъ обыкновенно требуютъ аристократической верхней палаты съ самостоятельными правами, для задержки и контроля демократическаго представительства. Но такое учрежденіе, по мнѣнію Роттека, совершенно искажаетъ истинный характеръ представительнаго устройства. Въ этой системѣ, народъ, въ противоположность правительству, долженъ составлять одно цѣлое, а тутъ это естественное отношеніе замѣняется искусственною организаціею. Кромѣ того, этимъ уничтожается равенство между гражданами; народъ ставится подъ опеку привилегированной касты. Наконецъ, въ политическомъ отношеніи, хотя отдѣльнымъ интересамъ слѣдуетъ дать особое представительство, однако ни одинъ изъ нихъ не долженъ быть облеченъ правомъ абсолютнаго запрета на требованія остальныхъ. Аристократическій интересъ можетъ имѣть своихъ представителей въ общемъ собраніи, но онъ не долженъ сдѣлаться самостоятельною властью, могущею сопротивляться самымъ справедливымъ стремленіямъ, какъ правительства, такъ и народа. Верхняя палата можетъ быть допущена лишь тамъ, гдѣ народное представительство, по своему плохому составу или вслѣдствіе низкаго состоянія общества, не способно служить надлежащимъ противовѣсіемъ правительству, или же наоборотъ, тамъ гдѣ монархическая власть слишкомъ ослаблена, а потому не можетъ представить достаточной сдержки выборному собранію. Въ нормальномъ же положеніи, слѣдуетъ держаться одной палаты. Недостатки слишкомъ поспѣшнаго обсужденія дѣлъ могутъ быть устранены хорошимъ регламентомъ. Во всякомъ случаѣ, тамъ гдѣ установляется верхняя палата, она должна быть составлена на основаніи какихъ либо естественныхъ различій, какъ-то, возраста, числа избирателей, способа и срока избранія, а никакъ не рожденія. Послѣднее всегда является нарушеніемъ человѣческихъ правъ и находитъ свою опору только въ идолопоклонствѣ передъ историческими учрежденіями [2]).

---

1) Lehrb. des Vernunftr. II, Prakt. Staastl. § 91.

2) Тамъ же, § 92.

Этотъ взглядъ на верхнюю палату характеризуетъ конституціонное ученіе Роттека. Становясь на почву представительной монархіи, онъ значительно смягчилъ вытекающія изъ личнаго права требованія демократіи; этимъ требованіямъ дано было противовѣсіе въ лицѣ монарха. Но построеніе системы осталось у него чисто теоретическимъ. Противоположные политическіе элементы поставлены другъ противъ друга, но не показаны способы ихъ соглашенія. Роттекъ не разъяснилъ парламентскаго правленія и не понялъ роли, которую призвана играть верхняя палата въ конституціонномъ государствѣ. Послѣднему мѣшала воспитанная въ немъ демократическимъ духомъ нелюбовь въ аристократіи и вообще къ историческому праву. Исходною точкою были для него все-таки чисто отвлеченныя начала свободы и равенства, отъ которыхъ онъ рѣшался отступать лишь въ виду очевидно вредныхъ послѣдствій, проистекающихъ отъ безусловнаго приложенія ихъ къ государственной жизни. Изученіе же конституціонной практики либеральныхъ государствъ, которое одно можетъ дать твердыя основанія политикѣ, было ему чуждо. Въ Баденской палатѣ, гдѣ онъ былъ однимъ изъ самыхъ видныхъ ораторовъ, онъ являлся бойцомъ за народное право; но онъ никогда не могъ быть министромъ конституціоннаго государства.

Что касается до гарантій представительнаго устройства, которыя состоятъ не въ постановленіяхъ закона, а въ живыхъ силахъ, дѣйствующихъ въ обществѣ, то Роттекъ, признавая ихъ необходимость, ссылается въ этомъ отношеніи на писанную имъ вторую часть *Государственнаго права конституціонной монархіи* [1]), начатаго баварскимъ публицистомъ Аретиномъ и оставшагося недоконченнымъ по случаю смерти автора. Мы должны сказать нѣсколько словъ объ этомъ сочиненіи, которое содержитъ въ себѣ первое изложеніе конституціоннаго права въ нѣмецкой литературѣ.

Аретинъ, также какъ Роттекъ, основываетъ государство на чисто юридическихъ началахъ; оно призвано водворить юридическій порядокъ, то есть, обезпеченіе всѣхъ прирожденныхъ правъ чело-

---

1) Staatsrecht der constitutionellen Monarchie, von Aretin. Первая часть вышла въ 1824 году, вторая, конченная Роттекомъ, въ 1828 году.

вѣка [1]). Онъ идетъ даже далѣе Роттека въ этомъ отношеніи, ибо онъ совершенно исключаетъ изъ государственной цѣли попеченіе о народномъ благосостояніи [2]). Также какъ Роттекъ, онъ раздѣляетъ образы правленія на два разряда, смотря по тому, имѣется ли въ виду общее благо или частное. Въ первомъ случаѣ образуется народное или юридическое государство (Volksstaat, Rechtsstaat), во второмъ случаѣ является устройство, противорѣчащее разуму. Первое исходитъ изъ того принципа, что власть первоначально принадлежитъ народу, а правительство существуетъ только для народа и черезъ народъ. Поэтому, оно не допускаетъ неограниченной власти. Подобная власть можетъ принадлежать только Богу, а не слабому человѣку. Произволъ есть искушеніе, которому немногіе способны противостоять. Не только дурныя, но и хорошія стремленія человѣка нерѣдко нуждаются въ ограниченіи, ибо неосторожное рвеніе можетъ быть вреднѣе злаго умысла. Правитель долженъ хотѣть только того, что требуется вѣчною правдою, а правда не признаетъ правъ, которыя бы не были ограничены обязанностями, и не допускаетъ безпредѣльной власти, уничтожающей все, что можетъ ей противостоять. Конституціонная монархія не имѣетъ этихъ недостатковъ. Въ сущности, она ничто иное какъ демократія, приспособленная къ большему пространству и болѣе продолжительному времени. Это — республиканская монархія, допускающая свободное развитіе народа и обезпечивающая всѣ права и всѣ интересы [3]). Конституціонная монархія разрѣшаетъ великую задачу сочетанія силы власти съ свободою гражданъ [4]).

Но развивая эти начала, признаваемыя всѣми защитниками теоріи юридическаго государства, Аретинъ, въ противоположность Роттеку, возстаетъ противъ раздѣленія властей. Онъ приводитъ слова Сисмонди, который говорилъ, что раздѣльныя власти подобны лошадямъ, запряженнымъ въ коляску съ противоположныхъ сторонъ, не съ тѣмъ, чтобы двигать ее впередъ, а съ тѣмъ, чтобы разорвать ее на клочки. Одна законодательная власть пред-

---

1) Staatsr. der const. Monarch. Einl. I, стр. 1.

2) Тамъ же, 2 Theil, VI, § 1.

3) Тамъ же, I, Einl. стр. 1—9.

4) Тамъ же, 1 Th. III, § 2.

ставляетъ волю безъ силы, и наоборотъ, одна исполнительная власть представляетъ силу безъ воли. Судебная же власть, въ сущности, вовсе не власть, а сужденіе. Власть есть воля, соединенная съ силою. Въ государственной власти выражается общая воля, а такъ какъ общая воля одна, то и власть можетъ быть только одна. Система равновѣсія властей ничто иное какъ призракъ. Если одна изъ нихъ сильнѣе другихъ, то она скоро сдѣлается единственною; если же онѣ равносильны, то между ними будетъ безконечная война, ибо надъ ними нѣтъ высшей, сдерживающей власти. Но если власть, по существу своему, не можетъ быть раздѣлена, то она можетъ быть ограничена. На этомъ основана конституціонная монархія. Совокупность верховной власти сосредоточивается здѣсь въ монархѣ, но она ограничивается другими интересами или элементами. Аретинъ признаетъ существованіе въ каждомъ государствѣ троякаго интереса: аристократическаго, представляемаго дворянствомъ и вообще духомъ преданія, демократическаго, представляемаго низшими классами и вообще духомъ прогресса, и наконецъ, монархическаго, который долженъ господствовать надъ обоими, сдерживая ихъ другъ другомъ и умѣряя повсюду кипящую между ними борьбу. Въ этомъ состоитъ существо конституціонной монархіи, главною представительницею которой является Англія [1]).

Такимъ образомъ, въ этой системѣ, свобода обезпечивается не раздѣленіемъ властей, а ихъ соединеніемъ и ограниченіемъ. Цѣль государства, состоящая въ охраненіи свободы и права, говоритъ Аретинъ, достигается господствомъ закона, а для этого, въ свою очередь, требуется установленіе неотразимой власти, охраняющей законъ и наказывающей всякое его нарушеніе. Для того чтобы она могла дѣйствовать правильно, эту власть слѣдуетъ вручить единому лицу, которое не имѣло бы соперника, и котораго интересы совпадали бы съ интересами народа. По своему положенію, оно должно быть выше всякой отвѣтственности; но эта безотвѣтственность не должна простираться на слугъ; послѣдніе подлежатъ наказанію въ случаѣ содѣйствія нарушенію законовъ. Затѣмъ, для огражденія правосудія отъ произвола, необходима независимость судовъ. Наконецъ, установленіе законовъ не можетъ быть исклю-

[1]) Staatsr. der constit Mon. Einl. VII, стр. 86—93.

чительно дѣломъ монарха и его слугъ; ибо это ведетъ къ деспотизму. Имъ нельзя предоставить и неограниченныхъ средствъ распоряжаться властью. Въ обоихъ отношеніяхъ, монархъ долженъ быть зависимъ отъ согласія народныхъ представителей. Самое же представительство не должно быть ни исключительно наслѣдственное, ни исключительно выборное. Въ первомъ случаѣ, монархъ легко бы могъ подчинить себѣ собраніе, или наоборотъ, онъ самъ бы ему подчинился, вслѣдствіе чего монархія превратилась бы въ аристократію. Во второмъ случаѣ, правительство постоянно имѣло бы противъ себя замѣчательнѣйшихъ людей изъ народа и находилось бы съ ними въ борьбѣ, что̀ также повело бы къ измѣненію конституціи. Только уравновѣшивая другъ другомъ различные элементы общества, монархія можетъ остаться средоточіемъ государственной жизни [1]).

Такова нѣмецкая теорія единой, но ограниченной власти, которую Аретинъ противополагаетъ ученію Монтескьё. Онъ ссылается при этомъ на то, что̀ въ Англіи называется прерогативою короля, доказывая, что заключающіяся въ этой прерогативѣ права не подходятъ ни подъ понятіе о законодательствѣ, ни подъ понятіе объ исполненіи, но могутъ принадлежать монарху, только какъ главѣ государства [2]). Эта теорія имѣетъ значеніе, какъ возраженіе противъ полнаго раздѣленія государственной власти на отдѣльныя отрасли; но сама она не выдерживаетъ критики, ибо ограниченіе власти очевидно составляетъ вмѣстѣ и ея раздѣленіе. Роттекъ справедливо отвергаетъ этотъ взглядъ, хотя собственная его теорія раздѣленія власти на перенесенную и удержанную народомъ, въ свою очередь, оказывается несостоятельною, ибо она основана на вымыслѣ.

Установивъ существенныя черты конституціонныхъ учрежденій, Аретинъ перебираетъ затѣмъ личныя права гражданъ, которыя должны быть обезпечены государствомъ, какъ-то: свободу лица, свободу и неприкосновенность собственности, равенство передъ закономъ, свободу мысли и совѣсти. Далѣе онъ разсматриваетъ различныя отрасли государственной дѣятельности, въ связи съ конституціоннымъ ученіемъ. Но застигнутый смертью, онъ не успѣлъ

---

[1]) Staatsr. der const. Mon. Einl. VII. стр. 107—113.

[2]) Тамъ же, I Кар. V, §§ 1—7.

окончить своего сочиненія. Издатели его книги обратились къ Роттеку, который завершилъ ее изложеніемъ системы политическихъ гарантій.

Эта часть, можетъ быть, самая замѣчательная не только въ политической теоріи Роттека, но и вообще въ конституціонномъ ученіи Нѣмцевъ. Относительно разработки конституціоннаго права, нѣмецкая литература двадцатыхъ и тридцатыхъ годовъ находилась подъ сильнымъ вліяніемъ французскаго либерализма. Роттекъ прямо говоритъ, что въ этой области Французы стоятъ впереди всѣхъ, Нѣмцы слѣдуютъ за ними, а Англичане не представляютъ почти ничего [1]). Но французскіе публицисты, обращая преимущественно вниманіе на отношенія властей и общія права народа, упускали изъ виду требованія мѣстной свободы, которыя слишкомъ мало цѣнились въ ихъ отечествѣ. Въ этомъ отношеніи, выработанная Роттекомъ система конституціонныхъ гарантій представляетъ самостоятельный вкладъ въ политическую науку, хотя и здѣсь личные его взгляды, въ особенности непріязнь къ историческимъ формамъ, мѣшаютъ совершенно правильной оцѣнкѣ предмета.

Въ основаніе своего изложенія Роттекъ полагаетъ политическую аксіому, что правительство въ конституціонной монархіи должно быть сильнѣе всякой частной воли, но слабѣе общей воли. Поэтому въ народѣ должны быть развиты всѣ тѣ силы, которыя способны дѣйствовать въ интересахъ цѣлаго. Такого рода силы могутъ принадлежать не отдѣльнымъ лицамъ, а единственно корпораціямъ. Отсюда политическое значеніе послѣднихъ. Разъединеніе же лицъ и отсутствіе всякой органической связи въ обществѣ предаютъ его на жертву деспотизму [2]).

Изъ числа корпорацій, способныхъ поднять общественный духъ, Роттекъ исключаетъ однако дворянство. По психологическому закону, говоритъ онъ, люди движутся не столько чувствомъ долга, сколько интересомъ, а интересъ дворянства состоитъ въ томъ, чтобы возвышаться надъ народомъ и увеличивать свои привилегіи. Вслѣдствіе этого естественное его стремленіе заключается въ противодѣйствіи народу. Съ другой стороны, оно точно также становится въ оппозицію

[1]) Lehrb. des Vernunftr. II, Einl. § 18, стр. 44.

[2]) Staatsr. der const. Mon. II, 2 Abth. I, § 1.

престолу, ибо оно само хочетъ участія въ верховной власти. Такимъ образомъ, оно можетъ стоять между престоломъ и народомъ только въ ущербъ тому и другому. Объ этомъ свидѣтельствуетъ вся исторія. Въ конституціонной монархіи, высшій классъ можетъ занять мѣсто, единственно какъ собраніе людей, отличающихся личнымъ достоинствомъ и общественнымъ положеніемъ, при добровольномъ признаніи со стороны другихъ, а отнюдь не какъ сословіе, облеченное привилегіями [1]).

Ссылаясь на исторію, Роттекъ не подкрѣпляетъ однако своего мнѣнія историческими примѣрами. Роль аристократіи въ развитіи конституціонныхъ учрежденій Англіи могла бы навести его на соображенія инаго рода. Онъ не разбираетъ и различныхъ формъ привилегированнаго сословія, изъ которыхъ однѣ болѣе, другія менѣе подходятъ къ требованіямъ конституціонной монархіи. Вообще, эти страницы отличаются односторонностью воззрѣнія.

Съ такою же односторонностью Роттекъ исключаетъ и церковь изъ числа корпорацій, могущихъ имѣть полезное вліяніе на политическій бытъ. Привилегированное ея положеніе, говоритъ онъ, тѣмъ опаснѣе, что она владычествуетъ надъ человѣческимъ духомъ [2]). То великое значеніе, которое можетъ имѣть самостоятельная церковь, поставляя преграды деспотизму государства именно въ области духа, совершенно отъ него ускользаетъ.

Что же касается до другихъ разнаго рода корпорацій, то Роттекъ вообще признаетъ ихъ благодѣтельными учрежденіями. Съ одной стороны, онѣ умѣряютъ непосредственное дѣйствіе правительства на отдѣльныя лица, съ другой стороны, онѣ противодѣйствуютъ частному эгоизму и воспитываютъ въ народѣ общественный духъ, поставляя гражданамъ общія цѣли и общіе интересы въ ближайшей цифрѣ ихъ дѣятельности. Въ томъ и другомъ отношеніи, связывая лица въ мелкіе союзы, онѣ представляютъ собою значительныя оборонительныя силы. Изъ всѣхъ этихъ корпорацій, важнѣшія суть мѣстные союзы — общины и области [3]).

На счетъ общинъ, говоритъ Роттекъ, существуютъ два противоположныхъ мнѣнія. Одни считаютъ ихъ самостоятельными едини-

---

1) Staatsr. der const. Mon. II, 2 Abth. I, § 2.

2) Тамъ же, § 3.

3) Тамъ же, § 4.

цами, возникшими прежде государства, другіе видятъ въ нихъ созданія государства. Первые требуютъ для общинъ всей той свободы, которая не отчуждена ими въ силу общественнаго договора: эта свобода принадлежитъ имъ первоначально и не теряется вслѣдствіе вступленія ихъ въ политическій союзъ. Государство, въ этомъ воззрѣніи, является только восполненіемъ общины. По второму мнѣнію, напротивъ, общины, какъ государственныя учрежденія могутъ имѣть только тѣ права, которыя перенесены на нихъ государствомъ; онѣ восполняютъ государство въ томъ, что оно само дѣлать не можетъ. Послѣднее воззрѣніе принадлежитъ защитникамъ деспотизма, къ которымъ присоединяются и фанатическіе проповѣдники свободы и равенства. Первое же мнѣніе раздѣляется всѣми истинными друзьями свободы. Они въ общинахъ видятъ маленькія государства, которыя, при вступленіи въ болѣе обширный союзъ, отчуждаютъ только то, что необходимо для общей цѣли. Съ этой точки зрѣнія, всякое государство представляетъ собою, въ сущности, систему государствъ, членами которой являются, съ одной стороны, общины, съ другой стороны, отдѣльныя лица въ качествѣ гражданъ. Наконецъ, существуетъ и третье мнѣніе, которое старается сочетать оба первыя: но оно не имѣетъ самостоятельнаго принципа и не можетъ указать границы между обоими значеніями общиннаго союза. Наука требуетъ ясной основной идеи, изъ которой можно вывести всѣ необходимыя послѣдствія; поэтому первое мнѣніе безусловно заслуживаетъ предпочтенія [1]).

Отправляясь отъ этого начала, за государствомъ слѣдуетъ признать всѣ нынѣ принадлежащія ему права, но на иномъ основаніи. Общины подчиняются ему, не какъ государственныя учрежденія, а какъ члены политическаго союза. Съ одной стороны, онѣ *обязаны* покоряться всему, чего требуетъ общее охраненіе права, съ другой стороны, онѣ имѣютъ *право*, наравнѣ съ другими, участвовать въ общественныхъ выгодахъ. Государственныя учрежденія, напротивъ, самостоятельныхъ правъ не имѣютъ; они являются не цѣлью, а средствомъ. Поэтому, въ отношеніи къ нимъ дозволено все, что требуется цѣлью. Такимъ образомъ, вопросъ заключается не въ томъ, чего государство достигаетъ посредствомъ общинъ, а

[1]) Staatsr. der const. Mon. II, 2 Abth. II, §§ 1, 2.

въ томъ, чего общины въ правѣ требовать отъ государства, и какія въ замѣнъ того, они принимаютъ на себя обязанности? Не общины существуютъ для государства, а государство для общинъ. На этомъ основаніи, все, что общины могутъ дѣлать сами, того государство не должно за нихъ дѣлать; ибо государственная власть — не единственная, а только высшая. Государству же, въ отношеніи къ общинамъ, принадлежатъ слѣдующія права: 1) оно должно вступаться вездѣ, гдѣ этого требуетъ собственный интересъ общинъ и ихъ членовъ. Нравственное лице нуждается въ постоянной опекѣ, для огражденія его отъ увлеченій и отъ корыстныхъ видовъ временныхъ его членовъ и правителей. Государство становится здѣсь блюстителемъ правъ и интересовъ меньшинства и будущихъ поколѣній. Однако въ этой области, господствующимъ началомъ остается общинная автономія; государственная дѣятельность является здѣсь только какъ ограниченіе, охраненіе или восполненіе. 2) Еще болѣе государство можетъ вступаться тамъ, гдѣ общины подчиняются извѣстнымъ обязанностямъ, какъ члены политическаго союза. Тутъ уже нераздѣльно господствуетъ государственная власть; но общины, черезъ своихъ представителей, участвуютъ въ составленіи общей воли. 3) Государство можетъ пользоваться общинами, какъ орудіями для исполненія административныхъ мѣръ. Здѣсь общинная власть является, какъ *делегація*. [1]).

Роттекъ сознается впрочемъ, что между нравами общинъ и государства трудно провести точную границу. Столкновенія могутъ разрѣшаться только живымъ взаимнодѣйствіемъ между общинами и народнымъ представительствомъ [2]). Ясно, что въ приложеніи, эта теорія сбивается на то среднее мнѣніе, которое Роттекъ отвергалъ, какъ не основанное ни на какомъ твердомъ началѣ. Не смотря на одностороннюю точку отправленія, общины все таки являются у него и самостоятельными союзами и орудіями государства. Поставляя ихъ подъ опеку даже во внутреннихъ ихъ дѣлахъ, Роттекъ признаетъ все, чего требуютъ умѣренные защитники централизаціи.

---

[1]) Staatsr. der const Mon. II, 2 Abth. II, § 3.

[2]) Тамъ же, § 4.

Что касается до устройства общинъ, то Роттекъ, въ этомъ отношеніи, держится самыхъ либеральныхъ началъ. Такъ какъ надъ ними есть высшая власть, которая можетъ воздерживать злоупотребленія, то здѣсь допускается большая свобода, нежели въ политической организаціи. Въ чистой монархіи, общины могутъ имѣть республиканское устройство. Магистратъ, то есть, управа съ бургомистромъ во главѣ, долженъ быть выборный; иначе исчезаетъ общинная самостоятельность. Самовосполняющаяся коллегія неизбѣжно заражается частными интересами; назначеніе же членовъ отъ правительства превращаетъ общины въ орудія государственной власти. Рядомъ съ управою, какъ искусственнымъ органомъ, должна стоять дума, какъ естественный органъ. Въ небольшихъ общинахъ, она составляется изъ всѣхъ полноправныхъ членовъ, въ болѣе обширныхъ изъ выборныхъ. Права ея тѣже, что права ландтага въ отношеніи къ правительству; здѣсь они могутъ быть даже шире, ибо менѣе возможны злоупотребленія. Однако дума не должна вмѣшиваться въ администрацію; она является только представительницею управляемыхъ [1]).

Въ свободныхъ общинахъ Роттекъ видитъ самую крѣпкую основу конституціонной монархіи. На нихъ зиждется счастіе и благосостояніе гражданъ; въ нихъ вырабатывается общественный духъ, безъ котораго самые выборы представителей теряютъ свое значеніе; наконецъ, въ нихъ развивается чувство права и полагается оплотъ противъ захватовъ власти [2]).

Меньшее значеніе имѣетъ область. Большею частью, она составляетъ только искусственное дѣленіе, установленное государствомъ. Однако и здѣсь возникаетъ общая жизнь, не столь крѣпкая, какъ въ общинахъ, но требующая тѣмъ не менѣе своего представительства. Тамъ, гдѣ провинціи имѣютъ историческій характеръ, онѣ пользуются иногда и болѣе широкою самостоятельностью. Но подобное устройство, склоняющееся къ федерализму, уничтожаетъ единство народной жизни и общественныхъ интересовъ, а потому несогласно съ духомъ конституціонной монархіи. Въ нормальномъ порядкѣ, областное представительство, или ландратъ, имѣетъ мень-

---

1) Staatsr. der const. Mon. II, 2 Abth. II, §§ 16—20.

2) Тамъ же, § 23.

шее значеніе, нежели общинная дума или народное представительство. Оно представляетъ интересы лицъ, связанныхъ случайно и малою частью своей жизни. Поэтому, обыкновенно оно не облекается властью, а даетъ только совѣты и согласіе; управленіе же предоставляется органамъ государства. Тѣмъ не менѣе, въ конституціонной монархіи такое учрежденіе необходимо, ибо по духу этого образа правленія, гдѣ есть самостоятельные интересы, тамъ должно быть и представительство. Притомъ, оно составляетъ необходимое звено между общиннымъ представительствомъ и народнымъ. И оно способствуетъ развитію общественнаго духа; а вмѣстѣ съ тѣмъ оно знакомитъ правительство съ нуждами края; наконецъ, оно образуетъ дѣльныхъ народныхъ представителей. Но областное представительство должно ограничиваться чисто мѣстными интересами, не вступаясь въ общіе государственные вопросы. Этимъ оно отличается отъ существующихъ въ нѣкоторыхъ странахъ провинціальныхъ-чиновъ, которые развиваютъ въ гражданахъ узкія областныя стремленія и отчуждаютъ ихъ отъ общихъ интересовъ народа [1]).

Наконецъ, надъ мѣстными представителями возвышается общее представительное собраніе, хорошее устройство котораго составляетъ важнѣйшую гарантію конституціоннаго порядка. Роттекъ снова излагаетъ здѣсь тѣ начала избирательнаго права, которыя мы видѣли уже выше. Въ виду хорошихъ выборовъ, онъ еще болѣе настаиваетъ на необходимости исключенія неблагонадежныхъ въ политическомъ отношеніи классовъ: «Несостоятельность всеобщей подачи голосовъ, гвворитъ онъ, признана всѣми. Безхарактерная, легко подвижная, невѣжественная, имущественно несостоятельная, не привязанная къ отечеству собственными интересами толпа можетъ сдѣлать только дурной выборъ» [2]). Въ основаніе избирательнаго права должно быть положено аристократическое начало, съ тѣмъ чтобы, въ предѣлахъ избирательной коллегіи господствовало демократическое начало равенства. Роттекъ считаетъ преимущество, данное богатству, требованіемъ не одной политики, но и права. Богатые не только болѣе заинтересованы въ общемъ дѣлѣ, но и несутъ большія тяжести. Поэтому, законъ дол-

---

[1]) Staatsr. der const. Mon. II, 2 Abth. III. Vom Landrath.

[2]) Тамъ же, IV: Von der Ständeversammlung, § 11.

женъ постановить извѣстный имущественный цензъ; иначе водворится охлократія [1]). Но сдѣлавши это ограниченіе, Роттекъ отвергаетъ всякое другое различіе въ представительствѣ. Въ особенности, онъ возстаетъ противъ признаннаго Аретиномъ различія интересовъ монархическаго, аристократическаго и демократическаго. Въ народѣ, говоритъ онъ, долженъ господствовать одинъ интересъ — интересъ цѣлаго, то есть, демократическій. Монархическій интересъ совпадаетъ съ нимъ, а аристократическій не можетъ имѣть притязанія на представительство, если онъ ему противорѣчитъ. Если демократическій интересъ означаетъ равенство, то-есть, право, а аристократическій привилегіи, то послѣдній вовсе не долженъ быть представляемъ. Если же аристократическій интересъ долженъ означать охранительный духъ, преданіе, историческій элементъ, а демократическій интересъ — подвижность, то и въ этомъ воззрѣніи является противорѣчіе и неясность. Желаніе сохранить существующій порядокъ имѣютъ всѣ тѣ, которые имъ довольны. Тамъ гдѣ народъ счастливъ, охраненіе становится демократическимъ началомъ. И охраненіе и прогрессъ могутъ быть и хороши и дурны, смотря по тому, къ чему они прилагаются [2]). Поэтому, привилегированная палата не можетъ считаться представительницею народа. Это — фикція, выходящая изъ предѣловъ дозволеннаго. Естественны два элемента: правительство и народъ; дворянская же палата, стоя посрединѣ между обоими, посягаетъ какъ на величіе престола, такъ и на самостоятельность народа. Между королемъ и народомъ не нужно инаго посредника, кромѣ писаннаго права и психологическаго закона разумнаго самолюбія [3]).

Нельзя не замѣтить, что всѣ эти разсужденія Роттека, слабые въ теоріи, еще болѣе оказываются такими на практикѣ. Опытъ убѣждаетъ насъ, что ни писанныя хартіи, ни законъ разумнаго самолюбія не обезпечиваютъ правильнаго хода свободныхъ учрежденій. Во всякомъ случаѣ, между двумя элементами, которые могутъ придти въ столкновеніе, всегда необходимъ посредникъ.

Выше всѣхъ другихъ гарантій Роттекъ ставитъ однако крѣпкое общественное мнѣніе, которое составляетъ истинную душу сво-

---

1) Staatsr. der const. Mon. II, 2 Abth. IV, § 7.

2) Тамъ же, § 8.

3) Тамъ же § 13.

боднаго правленія. Общественное же мнѣніе требуетъ духовнаго развитія народа и живаго общенія мыслей, что̀ невозможно безъ свободы печати. Вслѣдствіе этого, свобода печати, которая сама по себѣ есть первончальное, абсолютное, священное человѣческое право, ввѣренное только охранѣ государства и не подлежащее стѣсненію, является вмѣстѣ съ тѣмъ и необходимымъ элементомъ конституціи и самою надежною ея гарантіею. Злоупотребленія печати должны устраняться не предварительною цензурою, которая кореннымъ образомъ противорѣчить праву, а закономъ, пресѣкающимъ преступленія, и судомъ присяжныхъ [1]).

Роттекъ исчисляетъ и нѣкоторыя другія гарантіи, какъ-то, публичность всѣхъ дѣйствій правительства, широкое народное образованіе, систему ополченія вмѣсто стоячихъ армій, наконецъ, мудрыя правила объ исправленіи конституціи. Сочиненіе заканчивается пламеннымъ воззваніемъ къ охраненію свободы [2]).

Таковы въ существенныхъ чертахъ воззрѣнія Роттека. Точкою отправленія служитъ ученіе Канта; на немъ строится теорія юридическаго государства. Но развитіе индивидуалистическихъ началъ смягчается здѣсь требованіями государственной жизни. Вмѣсто чистой республики, идеаломъ политическаго устройства является конституціонная монархія, основанная на притовоположеніи монархическаго элемента и демократическаго, на сочетаніи порядка и свободы. Однако, монархическій элементъ служитъ здѣсь только сдержкою; главная цѣль конституціонныхъ учрежденій заключается въ развитіи свободы. Вліяніе французскаго либерализма временъ реставраціи на разработку этого ученія очевидно. Роттекъ отличается отъ французскихъ публицистовъ развѣ только меньшимъ политическимъ смысломъ и болѣе одностороннимъ развитіемъ либеральныхъ началъ. Построеніе ученія—чисто теоретическое; изученія конституціонной исторіи либеральныхъ государствъ у него вовсе не видать. На Англію онъ даже не обращаетъ никакого вниманія; все конституціонное развитіе новаго времени онъ считаетъ произведеніями Французской революціи [3]). Въ самой теоріи,

---

[1]) Staatsr. der const. Mon. II, 2 Abth. VII: Von der Pressfreiheit.

[2]) Тамъ же, VIII: Noch andere Garantien.

[3]) Lehrb. des Vernunftr. II, Einl. § 18, стр 44.

онъ далеко не всегда является послѣдовательнымъ; отвлеченныя требованія права постоянно находятся въ противорѣчіи съ смягченными выводами политики. Однимъ словомъ, если въ развитіи нѣмецкой политической мысли, воззрѣнія Роттека играли видную роль, то въ общемъ движеніи науки они представляютъ мало существеннаго. Во всякомъ случаѣ, они значительно уступаютъ тому, что выработано было другими народами.

7. ВЕЛЬКЕРЪ.

Съ именемъ Роттека неразрывно связано имя ближайшаго сподвижника его на политическомъ и ученомъ поприщѣ — Велькера. Они вмѣстѣ ратовали за свободу въ Баденской палатѣ, вмѣстѣ издавали *Политическій Лексиконъ*, который имѣлъ цѣлью, въ популярной формѣ и съ либеральной точки зрѣнія, распространить въ обществѣ свѣдѣнія по всѣмъ государственнымъ вопросамъ. Велькеру принадлежитъ и самостоятельное сочиненіе, изданное въ 1813 г. подъ заглавіемъ: *Послѣднія начала права, государства и наказанія*[1]). Это сочиненіе, во многихъ отношеніяхъ, носитъ еще печать юности и незрѣлости мыслей; однако, оно можетъ служить къ характеристикѣ различныхъ сторонъ и направленій нѣмецкаго либерализма.

Также какъ Роттекъ, Велькеръ не признаетъ зависимости началъ права отъ рѣшенія высшихъ философскихъ вопросовъ. До сихъ поръ, говоритъ онъ, философы не могли придти къ какому либо твердому, всѣми признанному воззрѣнію. Поэтому, чисто философскій выводъ началъ права подвергъ бы эти начала всѣмъ колебаніямъ философскихъ системъ. Съ другой стороны однако, невозможно считать правомѣрнымъ все, что существуетъ въ дѣйствительности. Мы должны руководствоваться опытомъ, но не отрѣшаясь отъ идеальныхъ началъ. Право, какъ и всякое нравственное отношеніе, предполагаетъ понятія о Богѣ, о свободѣ и о безсмертіи. Но эти идеи, составляющія предметъ всѣхъ философскихъ изслѣдованій, стоятъ выше всякаго доказательства и до такой степени убѣди-

[1]) Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe, philosophisch und nach den Gesetzen der merkwürdigsten Völker rechtshistorisch entwickelt von Carl Theodor Welcker. Giessen. 1813.

тельны для человѣка, что отвергать ихъ необходимость невозможно иначе, какъ при очевидномъ самообольщеніи [1]).

Ясно, что при такомъ воззрѣніи, опытъ служитъ только подкрѣпленіемъ принятыхъ на вѣру началъ. Велькеръ, также какъ Роттекъ, не былъ послѣдователемъ какой либо опредѣленной философской системы, но онъ находился подъ вліяніемъ философскаго движенія своего времени, воспринимая и прилагая въ извѣстномъ смыслѣ общія, выработанныя имъ идеи.

Не смотря однако на эти идеальныя стремленія, Велькеръ утверждаетъ, что практическая философія, имѣя цѣлью руководить человѣка въ опытной сферѣ, должна отправляться отъ опытнаго изученія человѣка, сначала въ отдѣльности, а затѣмъ въ его отношеніяхъ къ окружающему міру. Изъ этихъ отношеній можно вывести управляющіе ими законы. Измѣняя отчасти извѣстное опредѣленіе Монтескьё, Велькеръ опредѣляетъ законъ, какъ необходимое направленіе, получаемое какою либо силою вслѣдствіе отношенія ее къ другой силѣ, посредствомъ воспріимчивости къ дѣйствію другой. То, что согласно съ закономъ, тѣмъ самымъ правомѣрно. Въ мірѣ, все находится въ многообразныхъ отношеніяхъ, а потому подчиняется многообразнымъ законамъ. Человѣкъ, какъ существо матеріальное, управляется физическими законами, не подлежащими произволу; какъ разумное существо, онъ управляется законами разума, и здѣсь проявляется его свобода. Онъ дѣйствуетъ правомѣрно, когда онъ поступаетъ согласно съ сознаннымъ имъ закономъ своей дѣятельности. Въ противномъ случаѣ онъ приходитъ въ противорѣчіе съ самимъ собою; отсюда происходятъ внутреннее раздвоеніе и страданіе [2]).

Въ чемъ же состоятъ законы человѣка, какъ разумнаго существа? Они опредѣляются троякимъ его отношеніемъ: 1) къ чувственной природѣ; 2) къ высшему духовному естеству, воспринимаемому первоначально внѣшнимъ образомъ, безъ разумнаго сознанія; 3) къ высшему естеству, на сколько оно раскрывается разумнымъ сознаніемъ. Это троякое отношеніе соотвѣтствуетъ тремъ возрастамъ человѣческой жизни. Въ дѣтствѣ господствуетъ чувственность, въ

---

[1]) Die letzt. Gründe etc. Vorrede.

[2]) Die letzten Gründe etc. 1 Buch, 1 Cap.

юности воображеніе и вѣра, въ зрѣломъ возрастѣ разумъ. Старость составляетъ опять возвращеніе къ дѣтству. Съ этимъ связанъ и троякій законъ, а вмѣстѣ и троякое государственное устройство; ибо государство ничто иное, какъ союзъ народа для постояннаго осуществленія высшаго, сознаваемаго имъ закона. Въ государствѣ нельзя видѣть только случайное явленіе или полезное изобрѣтеніе; оно необходимо истекаетъ изъ закона и должно изображать его въ себѣ. Этотъ троякій, управляющій имъ законъ есть законъ чувственности, вѣры и разума. На первомъ основана деспотія, на второмъ теократія, на третьемъ юридическое государство [1]).

Чувственныя потребности, господствующія въ дѣтскомъ возрастѣ человѣческаго рода, ведутъ къ эгоистическому стремленію подчинить себѣ весь окружающій міръ. Отсюда безпрерывныя столкновенія между людьми; послѣдствіемъ ихъ является владычество сильнѣйшаго. Право чувственности есть право силы. На немъ основана деспотія. Она держится страхомъ, который составляетъ отрицательную сторону господствующаго въ ней начала. Рѣдко однако она является въ чистомъ видѣ; большею частью она смѣшивается съ другими формами, преимущественно съ теократіею. Человѣкъ, по самой своей природѣ, не можетъ постоянно оставаться подъ господствомъ чувственности. Онъ постепенно выходитъ изъ періода дѣтства; мало по малу, передъ нимъ открывается высшій міръ. Сначала явленія природы возбуждаютъ въ немъ благоговѣніе передъ высшимъ Существомъ. Онъ обоготворяетъ внѣшніе предметы, а затѣмъ постепенно возвышается къ болѣе чистой идеѣ Божества. Однако, въ юношескомъ возрастѣ, онъ не въ состояніи еще постигнуть эту идею разумомъ. Находясь подъ вліяніемъ воображенія, онъ понимаетъ Божество, какъ нѣчто внѣшнее, и дѣтски принимаетъ откровенныя его велѣнія. Это — періодъ господства теократіи. Формы ея могутъ быть различны; но вездѣ вѣра является главною основою всего быта, а священникъ ея глашатаемъ. Въ отличіе отъ деспотіи, тутъ господствуютъ благороднѣйшія стремленія человѣческой природы, хотя еще въ юношеской формѣ. Но со временемъ, и эта безотчетная вѣра должна исчезнуть. Въ человѣкѣ пробуждается испытующій разумъ. Онъ начинаетъ понимать,

---

[1]) Die letzten Gründe etc. 1 Buch, 2 Cap

что Божество, которому онъ поклонялся, находится не внѣ его, а внутри его сердца. Съ этимъ вмѣстѣ, внѣшнее откровеніе замѣняется для него внутреннимъ голосомъ разума и совѣсти, который раскрываетъ ему сознаніе высшаго міра. Для человѣка начинается періодъ зрѣлости, того возраста, когда собственный разумъ остается для него единственнымъ руководителемъ. Спрашивается, чего же требуетъ отъ него этотъ руководитель? И можетъ ли указанный имъ нравственный законъ быть вмѣстѣ и внѣшнимъ закономъ государства [1])?

Велькеръ отвергаетъ мнѣніе тѣхъ, которые, смѣшивая право съ нравственностью, полагаютъ цѣлью государства осуществленіе нравственнаго закона въ человѣческихъ обществахъ. Нравственная дѣятельность зависитъ отъ личной совѣсти каждаго. Тутъ все рѣшается внутреннею свободою. Принужденіе не имѣетъ здѣсь мѣста; оно уничтожаетъ нравственный характеръ дѣйствія и ведетъ къ самому страшному деспотизму, къ подчиненію человѣческой совѣсти внѣшнему для нея закону. Государство не можетъ ссылаться и на общепринятыя нравственныя требованія, которыя должны быть признаны всякимъ разумнымъ человѣкомъ. Такихъ абсолютныхъ практическихъ истинъ нѣтъ. Человѣку не дано чистое познаніе абсолютнаго; скованный предѣлами индивидуальнаго бытія, онъ постигаетъ истину только по мѣрѣ личныхъ своихъ силъ и способностей. Полная истина заключается въ Богѣ, а человѣкъ долженъ довольствоваться стремленіемъ къ ней. Отсюда противорѣчія и колебанія философскихъ системъ. Философы, которые требуютъ подчиненія лица высшимъ, абсолютнымъ началамъ, должны сначала согласиться между собою на счетъ этихъ началъ. Но еслибы даже нравственныя требованія могли дойти до степени абсолютной истины, то принудительное осуществленіе ихъ въ государствѣ породило бы одинъ диспотизмъ и превратило бы гражданъ въ рабовъ. Нравственность же отъ этого ничего бы не выиграла, ибо нравственно только добровольное исполненіе обязанностей. Религія и нравственность процвѣтаютъ единственно тамъ, гдѣ онѣ могутъ развиваться свободно, и гдѣ государство ограничивается внѣшнимъ ихъ охра-

---

[1]) Die letzt. Gründe etc. I Buch, 4—6 Cap.

неніемъ посредствомъ юридическаго порядка, не дѣлая ихъ цѣлью своей дѣятельности [1]).

Не болѣе основательно и мнѣніе тѣхъ писателей, которые, признавая отличіе права отъ нравственности и ограничивая вѣдомство государства исключельно первымъ, стараются однако вывести право *непосредственно* изъ нравственнаго закона. Они видятъ въ правѣ необходимое *условіе* нравственности, а потому требуютъ его охраненія. Но, не говоря уже о томъ, что изъ нравственнаго закона нельзя непосредственно вывести принужденія, тутъ оказываются и другія несообразности. Если права лица выводятся изъ лежащихъ на немъ нравственныхъ обязанностей, на томъ основаніи, что ему должно быть дозволено дѣлать то, что̀ оно обязано дѣлать, то право не идетъ далѣе обязанности. Притомъ, дозволеніе имѣетъ чисто отрицательное значеніе, а право носитъ на себѣ положительный характеръ. Если же право выводится изъ обязанности уважать въ другихъ внѣшнія условія нравственнаго развитія, то спрашивается: въ чемъ состоятъ эти условія? и почему они должны охраняться принужденіемъ? Жизнь, здоровье, внѣшняя свобода, собственность, честь, однимъ словомъ все, что̀ ограждается правомъ, имѣетъ для нравственнаго развитія человѣка весьма относительное значеніе. Требованіе неприкосновенности этихъ благъ ничѣмъ не доказано. Независимо отъ нравственнаго закона, они, по этой теоріи, не могутъ имѣть притязанія на защиту; во всякомъ случаѣ, далѣе нравственныхъ требованій эта защита не простирается. Слѣдовательно, и здѣсь право дается только для исполненія обязанности. Какъ же скоро оно приходитъ въ столкновеніе съ послѣднею, такъ оно должно терять всякую силу. Такимъ образомъ, и тутъ самостоятельное значеніе права остается необъясненнымъ; оно является только орудіемъ нравственности [2]).

Съ другой стороны однако, невозможно и отдѣлить совершенно право отъ нравственности. Существенный характеръ разума заключается въ единствѣ; въ этомъ состоитъ и первое его требованіе. Какъ теоретическій разумъ признаетъ единое основаніе и еди-

---

1) Die letzt. Gründe etc. I. Buch, 7 Cap.

2) Тамъ же, 8 Cap.

ную цѣль всего сущаго, такъ и практическій разумъ долженъ всю дѣятельность человѣка свести къ единому началу. Это начало есть нравственный законъ, который, какъ высшее опредѣленіе разума, обнимаетъ все существо человѣка. Что́ не заключается въ немъ, то противорѣчитъ разуму. Поэтому, невозможно раздѣлять въ человѣкѣ внутреннюю и внѣшнюю его дѣятельность. Природа человѣка состоитъ въ тѣсномъ соединеніи внутренняго и внѣшняго, идеальнаго и реальнаго; эти два элемента находятся въ постоянномъ взаимнодѣйствіи. Человѣкъ не можетъ дѣйствовать внѣшнимъ образомъ, не дѣйствуя вмѣстѣ и внутренно, и наоборотъ. А потому, совершенное отдѣленіе права отъ нравственности немыслимо. Черезъ это, право становится тѣломъ безъ души, также какъ и наоборотъ, нравственность безъ права есть душа безъ тѣла. Всѣ попытки вывести право изъ началъ, по существу своему отличныхъ отъ нравственности, ведутъ къ построенію его на чувственныхъ влеченіяхъ или на личной выгодѣ; но эти начала могутъ породить только деспотизмъ. Право чувственности есть право силы. Тутъ не поможетъ никакой договоръ, никакія гарантіи. Государство, построенное на этихъ основаніяхъ, никогда не можетъ соотвѣтствовать требованіямъ разума, и ни одинъ человѣкъ, сознающій нравственный законъ, не можетъ имъ подчиняться [1]).

Какъ же выдти изъ этой дилеммы? Право, отрѣшенное отъ нравственности, ведетъ къ безнравственности: право, основанное на нравственности, поглощается нравственностью.

Нѣкоторые писатели, не видя исхода, стараются основать право чисто на положительномъ законѣ. Представителемъ этого направленія въ новѣйшее время является Гуго. Признавая идеальныя требованія, какъ конечную цѣль человѣческаго развитія, онъ временно, въ настоящемъ состояніи человѣчества, считаетъ правомъ все, что установляется властью. Но этимъ совершенно уничтожается свобода человѣка. Подданные лишаются всякой гарантіи; въ юридической области водворяется чистѣйшій произволъ. Самыя безобразныя постановленія освящаются этою теоріею. Менѣе всего она можетъ имѣть притязанія на именованіе правомъ разума, ибо она узаконяетъ все, что противорѣчитъ разуму. Конечно, безусловно

---

[1]) Die letzt Gründe etc. I Buch, 9 Cap.

идеальныя требованія неосуществимы при настоящемъ состояніи человѣка; но изъ этого не слѣдуетъ, что они неосуществимы ни въ какой мѣрѣ. Положительное законодательство можетъ имѣть притязаніе на уваженіе на столько, на сколько оно къ нимъ приближается. Гуго требуетъ безусловнаго подчиненія власти, на томъ основаніи, что только третье, безпристрастное лице можетъ разрѣшать столкновенія между людьми; но зачѣмъ нужно прибѣгать къ третьему, безпристрастному лицу, вмѣсто того чтобы рѣшать споръ жребіемъ или силою? Не потому ли, что отъ него ожидаютъ рѣшенія справедливаго, а не произвольнаго? Слѣдовательно, существованіе права предполагается уже при самомъ установленіи власти; она служитъ ему только органомъ и орудіемъ. Подчиненіе же чистому произволу немыслимо въ разумномъ существѣ, ибо оно ставитъ его въ худшее положеніе, нежели то, котораго оно хотѣло избѣгнуть [1]).

Остается, слѣдовательно, искать началъ права въ связи съ нравственнымъ закономъ. Если онъ не вытекаетъ изъ послѣдняго непосредственно, то оно можетъ быть выведено изъ него косвенно. Какъ разумное существо, человѣкъ, въ своей практической дѣятельности знаетъ одинъ верховный законъ, — законъ нравственный. Исполненіе этого закона предоставляется свободѣ. Человѣкъ, по существу своему, свободенъ. Между тѣмъ, въ немъ неразрывно связываются два элемента, внутренній и внѣшній, разумный и чувственный. Онъ призванъ осуществлять нравственный законъ не только въ себѣ самомъ, но и во внѣшнемъ мірѣ. И здѣсь онъ остается тѣмъ же, чѣмъ онъ является внутри себя; и здѣсь онъ дѣйствуетъ, какъ свободное существо, не подчинясь чужому закону. Внѣшняя свобода неразрывно связана съ внутреннею. Человѣкъ не можетъ отъ нея отречься, не отказавшись отъ своего достоинства, какъ разумнаго существа. И та и другая составляетъ высшее его благо, основу всего его нравственнаго существованія. Во внѣшней жизни, также какъ и внутри себя, человѣкъ всегда остается своимъ собственнымъ законодателемъ [2]).

---

1) Die letzt. Gründe etc. I. B. 10 Cap.

2) Тамъ же, 11. Cap стр. 72 — 73.

Но признавая себя свободнымъ, человѣкъ долженъ признать таковыми же и всѣ другія разумныя существа. Между тѣмъ, внѣшняя свобода приводитъ его въ столкновеніе съ другими людьми. Если бы каждый слѣдовалъ исключительно закону личной своей свободы, то изъ этого возникла бы всеобщая борьба, которая повела бы къ взаимному уничтоженію людей. На этомъ нельзя остановиться. Разумъ долженъ указать человѣку средство примирить личную свою свободу съ свободою другихъ. Это средство состоитъ въ добровольномъ соединеніи людей для установленія такого внѣшняго порядка, въ которомъ каждому предоставляется извѣстная часть внѣшняго міра для свободнаго осуществленія своихъ цѣлей. Такой порядокъ есть право [1]).

Такимъ образомъ, право вытекаетъ изъ свободнаго согласія людей, руководимыхъ разумнымъ требованіемъ мирнаго сожительства. Источникомъ его является договоръ, но договоръ, основанный не на влеченіяхъ чувственности или на отношеніяхъ силы, а на взаимномъ уваженіи и признаніи нравственнаго достоинства лицъ. Первоначальный корень его лежитъ, слѣдовательно, въ нравственномъ законѣ, но оно выводится изъ послѣдняго только посредствомъ свободной воли людей. Поэтому, какія бы философы ни выставляли идеальныя требованія, правомъ можетъ считаться только то, что установлено добровольнымъ согласіемъ всѣхъ. Но это установленіе, по существу своему, не можетъ идти далѣе того требованія, изъ котораго оно истекаетъ, то есть, мирнаго сожительства. Поэтому, право имѣетъ чисто формальный характеръ. Оно опредѣляетъ только область, предоставленную свободѣ лица, а не цѣль его дѣятельности. Внутри себя лице связано нравственнымъ закономъ; но другіе въ это не вступаются. Пока человѣкъ признается разумно-нравственнымъ существомъ, предполагается, что онъ руководится нравственными цѣлями. Поэтому право, въ существѣ своемъ, не противорѣчитъ нравственности. Противорѣчіе можетъ оказаться единственно вслѣдствіе ограниченной точки зрѣнія третьихъ лицъ, которыя, при обсужденіи дѣйствія, не могутъ проникать во внутреннія побужденія человѣка и принуждены довольствоваться внѣшнимъ согласіемъ поступка съ закономъ.

---

[1]) Die letzt. Gründe etc. I B. II Cap. стр. 73—74.

Само же по себѣ, безнравственное дѣйствіе никогда не можетъ быть правомѣрнымъ. Право и нравственность, истекая изъ одного источника, должны состоять въ полнѣйшей гармоніи [1]).

Изъ этихъ основаній слѣдуетъ далѣе, что такъ какъ нравственное достоинство лицъ, будучи абсолютнымъ началомъ, всегда себѣ равно и не имѣетъ степеней, то права всѣхъ въ формальномъ отношеніи равны, хотя въ матеріальномъ отношеніи, внѣшнее ихъ осуществленіе можетъ быть весьма неравное [2]). Наконецъ, отсюда вытекаетъ и необходимость охранять право принужденіемъ. Такъ какъ внѣшняя свобода составляетъ необходимое условіе нравственнаго существованія человѣка, то она должна быть ограждена отъ насилія. Черезъ это, принужденіе пріобрѣтаетъ нравственный характеръ, котораго оно безъ того не имѣетъ. Ограждая установленное общимъ согласіемъ право, оно согласуется и съ истинною свободою лицъ. Имъ отрицается только временное отклоненіе отъ признаннаго всѣми закона, только минутное преобладаніе чувственности надъ требованіями разума. Учреждая между собою юридическій порядокъ, люди сами установляютъ себѣ врача противъ чувственныхъ страстей и увлеченій [3]).

Понятно однако, что право, хотя оно и основано на добровольномъ согласіи всѣхъ, не можетъ держаться при свободѣ личнаго толкованія. Минутное увлеченіе или заблужденіе могло бы уничтожить весь юридическій порядокъ. Поэтому, разумъ долженъ указать людямъ средство упрочить этотъ порядокъ. Это средство есть государство. Право охраняется государствомъ, но не установляется имъ, какъ думаютъ нѣкоторые. Напротивъ, оно необходимо предшествуетъ государству, которое на немъ зиждется и отъ него получаетъ свою силу. Законодатель только записываетъ право; онъ никогда не можетъ неправое сдѣлать правымъ. Если въ жизни встрѣчаются въ этомъ отношеніи нѣкоторыя отклоненія и заблужденія, то они лишь временно допускаются гражданами, которые охотно терпятъ небольшія неудобства въ виду огромныхъ выгодъ доставляемыхъ государственнымъ порядкомъ [4]).

---

1) Die letzt. Gründe etc. I B. 11 Cap. стр. 75 — 79.

2) Тамъ же, стр. 79.

3) Тамъ же, стр. 82 — 83, 86 — 87.

4) Тамъ же, стр. 80, 84 — 85.

Изъ этого слѣдуетъ, что юридическое государство, также какъ и право, основано на договорѣ. Первоначальныя государства, именно, деспотическое и теократическое, могутъ имѣть иное происхожденіе; но какъ скоро изъ нихъ образуется юридическое государство, такъ необходимо требуется согласіе всѣхъ, либо ясно выраженное, либо несомнѣнно доказанное возможностью всегда высказать свое несогласіе. Этотъ договоръ долженъ существовать не въ идеѣ только, а въ дѣйствительности, ибо иначе люди были бы свободны только въ идеѣ, а въ дѣйствительности были бы рабами [1]). Онъ долженъ быть не одновременнымъ только актомъ, а постоянною основою государства, которое держится только согласіемъ всѣхъ. Какъ скоро взрослый гражданинъ сознательно высказываетъ свое убѣжденіе, что настоящій юридическій строй его не удовлетворяетъ, такъ между нимъ и государствомъ уничтожается всякая связь. Онъ долженъ имѣть возможность уйти куда ему угодно, и государство обязано облегчить ему выходъ всѣми способами. Но и остающіеся всегда должны имѣть средство выразить свое неудовольствіе и требовать измѣненія существующаго порядка. Это достигается правомъ жалобы и представленія, правомъ, составляющимъ необходимое условіе правомѣрнаго государства. Къ тому же клонятся, наконецъ, публичность дѣйствій правительства и свобода общественнаго мнѣнія [2]).

Эти четыре пункта, а именно, свобода выхода, право прошенія, свобода общественнаго мнѣнія и наконецъ, какъ корень всего остальнаго, установленіе закона добровольнымъ согласіемъ всѣхъ, составляютъ существенныя части всякой конституціи. Въ этомъ заключаются основные законы юридическаго государства, столь тѣсно связанные съ нимъ, что тамъ, гдѣ одного изъ нихъ не достаетъ, свобода гражданъ исчезаетъ, и юридическое государство тѣмъ самымъ уничтожается [3]). Эти законы могутъ впрочемъ существовать при различныхъ образахъ правленія. Вопросы о преимуществахъ монархіи, аристократіи и демократіи, о сословномъ и безсословномъ устройствѣ, о раздѣленіи властей и т. п., чрезвы-

---

[1]) Die letzten Gründe etc. I B. 11 Cap. стр. 81, 89 — 90.

[2]) Тамъ же, стр. 90 — 95.

[3]) Тамъ же, стр. 95 — 96.

чайно важны въ политическомъ отношеніи, но юридически они безразличны. Всѣ эти формы, даже сосредоточеніе совокупной власти въ одномъ лицѣ, могутъ быть правомѣрны, если только онѣ установляются свободнымъ согласіемъ гражданъ, и послѣднимъ всегда дается возможность выразить свое неудовольствіе. Поэтому и представительныя учрежденія, какъ бы они ни были умѣстны въ юридическомъ государствѣ, не составляютъ однако необходимой его принадлежности. Еще менѣе можно признать непремѣннымъ требованіемъ права демократическое устройство, которое проповѣдуетъ Руссо. Хотя онъ и старается доказать, что въ предположенномъ имъ обществѣ каждый повинуется только собственной своей волѣ, но въ сущности, полновластіе народнаго собранія ведетъ къ деспотизму массы надъ отдѣльными лицами и даже надъ цѣлыми классами гражданъ. Демократія, какъ и всѣ другіе образы правленія, связана объективнымъ правомъ, для установленія котораго требуется не рѣшеніе большинства, а согласіе всѣхъ. Какъ скоро это коренное условіе правомѣрнаго государства, а равно и другіе основные законы намѣренно нарушаются, такъ въ государствѣ водворяется деспотизмъ; а вмѣстѣ съ этимъ правитель лишается правомѣрнаго основанія своей власти, то есть, юридически перестаетъ быть правителемъ [1]).

Что же должны въ этомъ случаѣ дѣлать граждане? Принадлежитъ ли имъ право судить о правомѣрности власти? и предоставляется ли имъ защита противъ злоупотребленій? Право сужденія принадлежитъ имъ несомнѣнно: у человѣка нельзя отнять право дѣйствовать по собственному убѣжденію и по внутреннему сознанію своей обязанности. Что касается до защиты, то юридически, она заключается прежде всего въ означенныхъ выше основныхъ законахъ государства; за недостаткомъ же ихъ, она возможна только двумя способами: или черезъ посредство особаго, стоящаго надъ правительствомъ органа общей воли, въ какомъ случаѣ однако этотъ органъ становится истиннымъ правителемъ; или же тѣмъ, что самый законъ, въ извѣстныхъ случаяхъ, предоставляетъ всякому гражданину право сопротивляться неправомѣрной власти, какъ это было въ Аѳинахъ и въ Римѣ, гдѣ гражданамъ дозволялось даже убивать тирановъ. Тамъ же, гдѣ нѣтъ такого рода установленій,

[1]) Die letzten Gründe etc. I B. 11 Cap. стр. 101 — 103.

революція никогда не можетъ быть правомѣрна; ибо для измѣненія права требуется общее согласіе, а органа совокупной воли тутъ нѣтъ. Ни отдѣльныя лица, ни даже большинство гражданъ не могутъ его замѣнить. Поэтому, когда граждане считаютъ всякое право уничтоженнымъ, они должны руководствоваться единственно личными своими нравственными и политическими соображеніями; юридическія начала тутъ недостаточны [1]).

Изъ этого нельзя однако заключить, что между правителемъ и подданными существуютъ только нравственныя отношенія. Если надъ правителемъ нѣтъ высшаго судьи, если онъ не подлежитъ принужденію, то изъ этого еще не слѣдуетъ, что обязанности его не юридическія. Принужденіе сопровождаетъ право, но не составляетъ существеннаго его свойства. Право остается правомъ, хотя бы оно не могло быть вынуждено. Вопросъ состоитъ здѣсь въ томъ, каковы лучшіе способы охраненія права, и на этотъ вопросъ нѣтъ безусловнаго отвѣта. Политическія учрежденія измѣняются, смотря по мѣсту, времени и обстоятельствамъ. Самыя лучшія, какъ все земное, подлежатъ искаженію. Нѣтъ конституціи, которая вполнѣ ограждала бы подданныхъ отъ произвола и деспотизма. Истинною гарантіею свободы остается все таки нравственный духъ гражданъ и основанное на немъ уваженіе къ собственному и чужому нравственному достоинству [2]).

Такова юридическая теорія Велькера. Существенно въ ней признаніе неразрывной связи между правомъ и нравственностью. Оторванное отъ своего корня, отъ нравственной природы человѣка, право перестаетъ быть обязательнымъ, иначе какъ въ силу внѣшняго принужденія, а это открываетъ дверь всякому произволу. Идеалистическая философія выработала сознаніе этой связи, указавши на взаимную зависимость двухъ противоположныхъ сторонъ человѣческаго естества; черезъ это, право получило истинное свое значеніе. Но связь не означаетъ полнаго единства. Велькеръ идетъ слишкомъ далеко, когда онъ требуетъ, чтобы практическій разумъ все приводилъ къ единому началу. Таже идеалистическая философія руководитъ насъ въ этомъ отношеніи, доказывая, что изъ еди-

---

[1]) Die letzten Gründe etc. I B. 11 Cap. стр. 104—106.

[2]) Тамъ же, стр. 106—108.

наго источника развиваются противоположныя опредѣленія. Хотя каждое изъ нихъ содержитъ въ себѣ и другое, тѣмъ не менѣе они пріобрѣтаютъ односторонній характеръ и черезъ это могутъ стать въ противорѣчіе другъ съ другомъ. Правомъ ограждается не одно нравственное достоинство человѣка, но и чисто личная сторона его жизни, даже чувственныя потребности, которыя, отрѣшенныя отъ нравственнаго достоинства лица, не могутъ имѣть притязанія на защиту, но примыкая къ нравственному центру, и входя въ область внѣшней свободы нравственно-разумнаго существа, сами пріобрѣтаютъ нравственное значеніе и становятся правомъ. Этимъ чисто личнымъ элементомъ право существенно отличается отъ нравственности, которая обращается къ лицу единственно съ требованіемъ подчиненія личнаго начала общему. Такимъ образомъ, внѣшняя свобода и внутренняя, хотя онѣ неразрывно связаны между собою, составляютъ однако двѣ противоположныя области практическаго разума. Этимъ объясняется возможность противорѣчія между ними; вслѣдствіе этого, правомѣрное дѣйствіе можетъ быть въ тоже время безнравственнымъ. Всѣ старанія Велькера устранить этотъ фактъ не выдерживаютъ критики. Напрасно онъ говоритъ, что кажущееся противорѣчіе происходитъ единственно оттого, что постороннія лица не въ состояніи судить о внутреннихъ побужденіяхъ и всегда должны предполагать въ лицѣ нравственныя цѣли. Когда богатый домовладѣлецъ, за неуплату денегъ, сгоняетъ бѣднаго жильца съ квартиры, вмѣсто того чтобы дать ему призрѣніе, побужденіе тутъ явно безнравственное, а между тѣмъ право должно быть охранено. Строго проведенное, требованіе полнаго единства между правомъ и нравственностью, ведетъ къ тому, что право не должно простираться далѣе обязанности, то есть, къ той самой теоріи, которая отвергается Велькеромъ.

Чтобы избѣжать этого послѣдствія, Велькеръ вводитъ въ свой выводъ новый элементъ — личную волю. Истекая первоначально изъ требованій нравственнаго закона, право установляется въ силу свободнаго согласія всѣхъ. Это даетъ возможность отдѣлить совершенно право отъ нравственности и утвердить первое на самостоятельномъ основаніи. Но спрашивается: почему же, изъ всѣхъ требованій нравственнаго закона, соглашеніе простирается только на

мирное сожительство, а ни на что другое? Въ чемъ состоитъ специфическое отличіе этого требованія отъ остальныхъ? На это мы не находимъ отвѣта. Съ другой стороны, изъ этой теоріи слѣдуетъ, что не существуетъ инаго права, кромѣ положительнаго. Гдѣ нѣтъ соглашенія, тамъ нѣтъ и права. Между тѣмъ, самъ Велькеръ признаетъ, что личное право можетъ быть защищаемо не только противъ тѣхъ, съ которыми мы находимся въ юридическихъ отношеніяхъ, но и противъ всякаго посторонняго [1]). И точно, право, коренясь въ личномъ достоинствѣ нравственно-разумнаго существа, требуетъ признанія со стороны другихъ, независимо отъ ихъ согласія. Этимъ только объясняется и возможность принужденія, которое по теоріи Велькера остается непонятнымъ. Если право установляется добровольнымъ согласіемъ всѣхъ и держится только этимъ согласіемъ, то оно исключаетъ принужденіе, ибо принуждаютъ того, кто не согласенъ подчиниться закону. Принужденіе составляетъ нарушеніе личной воли. Тутъ невозможно даже сослаться на то, что человѣкъ, вступая въ общество, заранѣе даетъ свое согласіе на принужденіе, слѣдовательно, принуждается въ силу собственной своей воли; ибо, по теоріи Велькера, однажды даннаго согласія недостаточно: надобно, чтобы оно продолжалось. Если же мы, вмѣстѣ съ Велькеромъ, скажемъ, что принужденіемъ охраняется нравственная свобода человѣка противъ чувственныхъ увлеченій, то принужденію нѣтъ границъ. Человѣкъ становится подъ нравственную опеку другихъ; онъ остается свободнымъ только въ идеѣ, а въ дѣйствительности, личная его свобода исчезаетъ. Такое объясненіе находится въ полнѣйшемъ противорѣчіи со всѣмъ ученіемъ Велькера.

Поэтому и попытка Велькера вывести изъ своей системы начала уголовнаго права оказывается несостоятельною. Цѣлью наказанія онъ полагаетъ уничтоженіе умственнаго вреда, наносимаго юридическому порядку нарушеніемъ закона. Эта цѣль достигается уничтоженіемъ неправомѣрной воли и возстановленіемъ воли правомѣрной. На этомъ основаніи, Велькеръ считаетъ исправленіе преступника одною изъ существенныхъ задачъ уголовнаго закона [2]). Но

---

[1]) Die letzten Gründe etc. I B. 11 Cap. стр. 82.

[2]) Тамъ же, 2 B. 10 cap.

если, какъ говоритъ Велькеръ, весь юридическій порядокъ имѣетъ для меня силу, единственно потому что я согласенъ его поддерживать, то кому же принадлежитъ власть исправлять мою волю? Нельзя утверждать, вмѣстѣ съ Платономъ, что люди добровольно ставятъ надъ собою врача, ибо врачемъ они пользуются добровольно, а не даютъ ему надъ собою принудительной власти. Исправленіе преступника есть принудительное дѣйствіе, обращенное на внутреннее его существо, чѣмъ очевидно нарушается его нравственная свобода. Наказаніе же во имя справедливости, какъ возстановленіе умственнаго порядка, предполагаетъ, что этотъ порядокъ долженъ господствовать надъ лицомъ и независимо отъ его согласія. Членъ общества можетъ добровольно выдти изъ союза, но не имѣетъ права посягать на законъ.

Наконецъ, также несостоятельны и тѣ основанія, на которыхъ Велькеръ строитъ государственный бытъ. Юридическое государство, по его мнѣнію, отличается отъ другихъ именно тѣмъ, что оно зиждется на добровольномъ согласіи всѣхъ. Но если, по опредѣленію самого Велькера, правомѣрно то, что согласно съ закономъ, то почему же юридическое государство болѣе правомѣрно, нежели теократія и деспотія, основанныя точно также на законахъ, присущихъ человѣческой природѣ? Если же мы и послѣднія признаемъ правомѣрными, то право отнюдь не основывается на добровольномъ согласіи всѣхъ. Очевидно, что у Велькера конецъ не вяжется съ началомъ. Приходится или отказаться отъ вывода права изъ личной воли, или отрицать существованіе права во всѣхъ государствахъ въ мірѣ, за исключеніемъ весьма немногихъ. Кромѣ того, тутъ возникаетъ вопросъ: по какимъ признакамъ можемъ мы узнать, что неправомѣрное государство превратилось наконецъ въ правомѣрное? Гдѣ уловить этотъ не воображаемый, а дѣйствительный договоръ всѣхъ и каждаго, изъ котораго образуется юридическое государство? Куда бы мы ни обратились, въ самыхъ демократическихъ обществахъ, мы увидимъ только рѣшеніе большинства. Предполагать, что тѣ, которые не протестуютъ, согласны, значитъ опять прибѣгать къ фикціи. Меньшинство, хотя бы и несоглашалось, все таки принуждено подчиниться. Тутъ не поможетъ не только право представленія или свобода общественнаго мнѣнія, но и право добровольнаго выхода, на которомъ окончательно дер-

жится вся теорія, и которое, по мнѣнію Велькера, составляетъ высшую гарантію человѣческой свободы. Удаленіе изъ отечества есть всегда зло; это—своего рода наказаніе: за что же я долженъ ему подвергаться? Если правомѣрно для меня только то, на что я далъ свое согласіе, то почему же я не могу отказать государству въ повиновеніи, оставаясь на мѣстѣ? Нарушителемъ права является здѣсь тотъ, кто хочетъ принудить меня къ исполненію закона, котораго я не признаю. Онъ посягаетъ на коренное требованіе права, на необходимость личнаго согласія. Вынуждая это согласіе, онъ замѣняетъ право силою и уничтожаетъ мою свободу.

Къ довершенію противорѣчій, Велькеръ не ограничиваетъ цѣли государства охраненіемъ права. Послѣднее даетъ ему только внѣшнюю форму для внутренней, свободной дѣятельности. Какъ отдѣльный человѣкъ, такъ и государство должны имѣть въ виду осуществленіе цѣльной добродѣтели и всѣхъ человѣческихъ началъ. Поэтому, государство должно заботиться о воспитаніи, о нравственномъ, религіозномъ, эстетическомъ и научномъ развитіи гражданъ; но все это оно должно дѣлать, не выходя изъ предѣловъ права, которое опредѣляетъ границы его дѣятельности [1]). Спрашивается: какимъ же способомъ достигаются эти цѣли: добровольнымъ ли согласіемъ всѣхъ или принудительными мѣрами? Если духовно-нравственная дѣятельность въ предѣлахъ права должна быть совершенно свободная, то она можетъ принадлежать единственно частнымъ лицамъ и добровольнымъ товариществамъ, а отнюдь не государству. Дѣятельность послѣдняго всегда сопровождается принужденіемъ, уже потому что оно не имѣетъ иныхъ средствъ, кромѣ тѣхъ, которыя оно принудительно сбираетъ съ гражданъ. Если же мы допустимъ здѣсь принужденіе, то мы должны будемъ признать, что оно простирается гораздо далѣе чистыхъ требованій права и добровольнаго согласія всѣхъ и каждаго. Высшія цѣли, безъ сомнѣнія, составляютъ принадлежность государства; но онѣ не вяжутся съ началами Велькера.

Въ исторической части своего сочиненія, Велькеръ пытался подкрѣпить фактическими доказательствами свою теорію историческаго развитія. Въ учрежденіяхъ нѣкоторыхъ изъ древнихъ народовъ,

---

[1]) Die letzten Gründe etc. I B. 11 Cap. стр. 99 — 101.

Евреевъ, Египтянъ, Персовъ, Грековъ и Римлянъ, онъ показываетъ осуществленіе началъ деспотіи, теократіи и юридическаго государства. Нельзя однако же сказать, чтобы приведенные имъ примѣры подтверждали его взглядъ. Такъ напримѣръ, у Евреевъ и у Персовъ деспотія слѣдуетъ за теократіею. Вообще, выведенный Велькеромъ историческій законъ совершенно произволенъ. Раздѣленіе періодовъ развитія по возрастамъ не представляетъ ничего, кромѣ фантастической аналогіи. Патріархальный бытъ, который могъ бы соотвѣтствовать младенчеству, отнюдь не характеризуется преобладаніемъ чувственности и установленіемъ деспотіи. Чистая деспотія составляетъ явленіе позднѣйшаго времени; она встрѣчается въ разныя времена и при разныхъ условіяхъ. Справедливо, что въ теократіи господствуетъ вѣра, а въ свѣтскомъ государствѣ разумное сознаніе, но трудно сказать, что первая соотвѣтствуетъ юности, а второе зрѣлому возрасту, когда мы видимъ народы, въ теченіи тысячелѣтій подчиненные одному и тому же закону. Наконецъ, вѣнцомъ развитія является юридическое государство; но если право составляетъ только внѣшнюю форму для осуществленія нравственно-религіозныхъ началъ, то установленіе его не можетъ быть конечною цѣлью развитія. Съ этой точки зрѣнія, не становится ли разумная теократія выше юридическаго государства?

Въ сущности, признаніе высшихъ цѣлей въ политическомъ союзѣ выходитъ уже изъ предѣловъ чисто юридическаго государства. Это одна изъ многочисленныхъ непослѣдовательностей, которыми страдаетъ разбираемое нами сочиненіе. Велькеръ хотѣлъ связать право съ нравственностью, сохранивши самостоятельность перваго; но лишенная болѣе глубокихъ философскихъ основаній, теорія его содержала въ себѣ слишкомъ мало элементовъ для такого сочетанія. Книга его представляетъ болѣе талантливое поставленіе вопроса, нежели разрѣшеніе задачи.

8. ЦАХАРІЭ.

Также какъ Велькеръ, въ косвенной связи съ нравственнымъ закономъ развивалъ начала права и государства Карлъ Саломонъ Цахаріэ. Онъ не былъ ни глубокимъ мыслителемъ, ни дѣятельнымъ политикомъ; его работы по государственному праву не про-

лагаютъ новыхъ путей знанію. Но по обширности и основательности свѣдѣній, по уму и таланту, его можно считать однимъ изъ почтенныхъ представителей нѣмецкой учености. Ему принадлежатъ капитальныя произведенія по разнымъ отраслямъ правовѣдѣнія. Изъ нихъ, по части государственнаго права, первое мѣсто занимаетъ извѣстное его сочиненіе подъ заглавіемъ: *Сорокъ книгъ о государствѣ* (Vierzig Bücher vom Staate), которое составляетъ какъ бы общій сводъ всего дотолѣ выработаннаго матеріала политической науки, съ точки зрѣнія юридическаго государства. Первое изданіе этого сочиненія вышло въ 1824 году; затѣмъ оно явилось въ новой переработкѣ въ 1839 по 1843 годъ.

Исходною точкою автора служитъ теорія права, существеннымъ признакомъ котораго выставляется физическое принужденіе. Изъ опыта мы знаемъ, говоритъ Цахаріэ, что существуютъ общества, называемыя государствами, члены которыхъ подлежатъ физическому принужденію по извѣстнымъ законамъ. Спрашивается: гдѣ основаніе подобнаго принужденія? или въ силу чего люди имѣютъ право принуждать другихъ? Въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ теоретики расходятся. Одни считаютъ юридическій законъ отличнымъ отъ нравственнаго, хотя и дѣйствующимъ *въ интересѣ* нравственности; другіе, напротивъ, видятъ въ правѣ только приложеніе нравственнаго закона, на сколько послѣдній можетъ быть осуществленъ путемъ принужденія. Но обѣ теоріи въ основаніе права полагаютъ начало свободы, которое поэтому является здѣсь кореннымъ опредѣленіемъ [1]). Что же такое свобода и каковы ея свойства?

Свобода, вообще, есть способность дѣйствовать по законамъ, лежащимъ въ собственной волѣ человѣка, независимо отъ внѣшнихъ причинъ. Она раздѣляется на внутреннюю и внѣшнюю. Первая, какъ положительное свойство, состоитъ въ способности опредѣляться на основаніи нравственнаго закона; отрицательно же, въ независимости отъ чувственныхъ влеченій. Принадлежитъ ли подобная свобода человѣку? По мнѣнію Цахаріэ, это такой вопросъ, на который невозможно дать теоретическое рѣшеніе; тутъ можно только сослаться на нравственное чувство. И если испытующій разумъ легко заподозритъ подобное свидѣтельство, то все же слѣ-

[1]) Vierzig Bücher vom Staate I B. 1, 2 Hptst. ст. 1 — 4.

дуетъ считать глупцомъ того, кто не ставитъ себя такъ высоко, какъ только возможно себя поставить. Одаренный свободною волею, человѣкъ уподобляется Божеству; безъ этой способности, онъ приравнивается къ животнымъ. Если же возразятъ, что свобода воли противорѣчитъ закону причинности, то слѣдуетъ отвѣчать, что явленія нравственнаго міра далеко не могутъ быть объяснены сцѣпленіемъ причинъ и слѣдствій, подобно явленіямъ міра физическаго. Всегда остается нѣчто такое, что указываетъ на свободу воли.

Внѣшняя свобода, съ своей стороны, какъ положительное свойство, состоитъ въ способности производить внѣшнія дѣйствія сообразныя съ внутренними представленіями; а отрицательно, въ независимости отъ вліянія внѣшнихъ силъ. Она называется *естественною*, когда человѣкъ пользуется ею по закону природы, и *юридическою*, когда она опредѣляется юридическимъ закономъ. Здѣсь лежитъ настоящая область права. Черезъ внѣшнюю свободу человѣкъ приходитъ въ соприкосновеніе съ другими людьми; вслѣдствіе этого, свобода его можетъ быть нарушена послѣдними, и притомъ двоякимъ образомъ: посредствомъ тѣлеснаго и посредствомъ психологическаго принужденія. Первое есть механическое дѣйствіе тѣла на тѣло, второе — дѣйствіе на душу представленіемъ зла, слѣдующаго за извѣстнымъ поступкомъ. Не всякое однако представленіе угрожающаго зла, говоритъ Цахаріэ, можетъ считаться психологическимъ принужденіемъ. Его нѣтъ тамъ, гдѣ за представленіемъ слѣдуетъ свободное обсужденіе дѣйствія и таковое же рѣшеніе. Нельзя также назвать психологическимъ принужденіемъ угрозу употребить принужденіе физическое, ибо тутъ первое сводится на послѣднее. Собственно психологическимъ принужденіемъ можно назвать только представленіе зла независимаго отъ человѣческой воли, по которому человѣкъ подвергается вслѣдствіе неповиновенія высшимъ силамъ. Оно приложимо единственно тамъ, гдѣ человѣку уже самымъ воспитаніемъ внушается извѣстный образъ мыслей, подчиняющій его чужому руководству. Такое принужденіе дѣйствуетъ гораздо сильнѣе механическаго, вслѣдствіе чего свѣтскія власти всегда искали союза съ властями духовными. Одно повиновеніе подкрѣпляетъ другое [1]).

---

[1]) Vierzig Büch. v. St. I B. 2 Hptst. стр. 4 — 14.

Нельзя не замѣтить, что такое понятіе о психологическомъ принужденіи чисто искусственное. Если вѣру назвать принужденіемъ, то гдѣ же границы внутренней свободы? Признавши принужденіе существеннымъ признакомъ права, Цахаріэ нуждался въ этомъ опредѣленіи для характеристики двухъ противоположныхъ политическихъ системъ, чисто юридической и нравственной, свѣтской и теократической; но черезъ это, послѣдней придается несвойственный ей юридическій характеръ. Въ теократіи, на столько есть права, на сколько употребляется физическое принужденіе. Остальное выходитъ изъ юридической области.

Цахаріэ излагаетъ существо и свойства этихъ двухъ системъ, на которыя, по его мнѣнію, раздѣляется вся политическая жизнь народовъ. Съ точки зрѣнія чисто юридической теоріи, онъ выводитъ право изъ практическаго разума. Оно вытекаетъ изъ требованія согласить естественную свободу человѣка съ интересомъ свободы нравственной. На этомъ основаны слѣдующіе юридическіе законы: 1) естественная свобода каждаго лица должна быть согласована съ естественною свободою другихъ; вслѣдствіе того, запрещаются дѣйствія, которыя могутъ нарушить чужую свободу. Это—законъ *правды уравнивающей*. 2) Естественная свобода человѣка должна быть ограждена отъ нарушенія со стороны внѣшнихъ силъ, все равно, происходитъ ли оно отъ другихъ людей или отъ физической природы; а такъ какъ отдѣльному человѣку большею частью трудно исполнить эту задачу, то люди должны соединиться для взаимной защиты. Это—законъ *правды охраняющей*. 3) Естественная свобода человѣка должна быть приведена не только въ отрицательное, но и въ положительное соотношеніе съ требованіями нравственнаго порядка, такъ чтобы дѣйствія сообразныя съ этимъ порядкомъ влекли за собою увеличеніе свободы, а дѣйствія противныя ея уменьшеніе; то есть, заслуга должна сопровождаться соразмѣрною наградою, а вина соразмѣрнымъ наказаніемъ. Это—законъ *правды распредѣляющей*. Послѣдній законъ находится однако въ противорѣчіи съ первымъ. Еслибы человѣку предоставлено было право наказывать всѣ безнравственные поступки другихъ, то юридическая свобода лица совершенно бы исчезла. Поэтому, награда и наказаніе могутъ быть предоставлены единственно тому, кто имѣетъ на то право въ силу первыхъ двухъ

законовъ, напримѣръ, главѣ семейства при воспитаніи дѣтей или государственной власти въ отношеніи къ преступленіямъ. Вообще, эти три закона имѣютъ неодинакое значеніе для человѣческихъ обществъ. Только первый предписываетъ безусловно. Второй же для своего приложенія требуетъ особенныхъ соглашеній или положительныхъ уставовъ, ибо имъ не опредѣляется, кто именно обязанъ помогать другому. Третій же, въ своей полнотѣ, составляетъ законъ божественной правды; къ человѣку онъ прилагается только условно, да и тутъ онъ остается лишь идеаломъ, къ которому можно приближаться, но который вѣчно остается недостижимымъ для человѣческихъ обществъ [1]).

Эти ограниченія, къ которымъ принужденъ прибѣгнуть Цахаріэ, не устраняютъ однако противорѣчія между двумя законами. Если государство, во имя своего права, будетъ наказывать всѣ безнравственные поступки, то объ юридической свободѣ, конечно, не можетъ быть рѣчи. Если же оно ограничивается наказаніемъ преступленій, то есть, нарушеній права, то оно вовсе не ставитъ себѣ задачею положительное соглашеніе естественной свободы съ требованіями нравственнаго порядка. Что законъ правды распредѣляющей, въ томъ объемѣ, какъ представляетъ его Цахаріэ, не можетъ считаться требованіемъ права, ясно уже изъ того, что изъ одного начала не могутъ вытекать два противорѣчащіе другъ другу закона. Божественное правосудіе, прилагающее этотъ законъ въ его полнотѣ, не имѣетъ никакого отношенія къ внѣшней свободѣ человѣка. Никогда мы не можемъ представить себѣ божественное наказаніе въ видѣ ограниченія правъ. Съ своей стороны, юридическій законъ, когда онъ установляетъ награды и наказанія, дѣлаетъ это отнюдь не въ интересахъ нравственнаго порядка, а во имя общественнаго начала. Человѣкъ разсматривается здѣсь, какъ членъ союза, въ которомъ требуется соразмѣрность не только въ приложеніи къ заслугамъ и винѣ, но и въ приложеніи къ выгодамъ и тяжестямъ. Но для того чтобы изслѣдовать эти отношенія, надобно отъ личнаго начала возвыситься къ общественному, въ которомъ право сочетается съ нравственностью; изъ одного юридическаго закона этого вывести нельзя. Изучая политическую жизнь

[1]) Vierzig Büch. v. St. I B. 2 Hptst. стр. 1 — 21.

народовъ, Цахаріэ видѣлъ невозможность объяснить всѣ ея явленія однимъ охраненіемъ права, а между тѣмъ, онъ въ своей теоріи не выходилъ изъ предѣловъ юридическаго государства. Поэтому, онъ принужденъ былъ дать юридическому закону такой объемъ и поставить его въ такое отношеніе къ нравственному порядку, которыя ставятъ его въ противорѣчіе съ самимъ собою. Отсюда и совершенно оригинальное изобрѣтеніе закона правды охраняющей. Огражденіе человѣка отъ вліянія внѣшней природы очевидно не составляетъ требованія правды. Люди соединяютъ свои силы для борьбы съ внѣшними препятствіями не во имя справедливости, а во имя общаго интереса. И здѣсь опять, это — задача, выходящая изъ предѣловъ охраненія права, хотя несомнѣнно принадлежащая къ области государственной дѣятельности.

Во всѣхъ этихъ противорѣчіяхъ и несообразностяхъ выражается недостатокъ философскаго пониманія, который у Цахаріэ оказывается на каждомъ шагу. Такъ, онъ утверждаетъ, что всѣ установленные имъ законы могутъ быть точно также выведены и изъ начала самосохраненія, что̀ уже сдѣлано многими, и хотя въ послѣднемъ случаѣ они не имѣютъ такой обязательной силы, какъ въ первомъ, однако предпочтеніе одной теоріи другой окончательно составляетъ вопросъ вѣры [1]). Шаткость основныхъ началъ обнаруживается здѣсь вполнѣ.

Въ результатѣ, юридическая система характеризуется тѣмъ, что охраняя внѣшнюю свободу человѣка, она даетъ послѣднему возможность употреблять эту свободу сообразно съ нравственнымъ закономъ, при чемъ однако исполненіе или неисполненіе закона предоставляется собственному его изволенію. Теократическая система, напротивъ, превращаетъ самый нравственный законъ въ юридическій, дѣлая нравственныя требованія юридически обязательными. Подобная система не можетъ быть оправдана чисто человѣческими началами, ибо никто не имѣетъ права посягать на чужую совѣсть. Она можетъ быть установлена только въ силу высшаго откровенія, которое предписанія совѣсти превращаетъ въ положительный законъ Божій. Въ такомъ видѣ, она большею частью и является въ исторіи. Въ силу этого откровенія, здѣсь вполнѣ приложимо психологическое при-

---

[1]) Vierzig Bücher v. St. I B. 2 Hptst. § 25.

нужденіе, и можетъ быть защищаемо также и принужденіе физическое. Въ младенческомъ состояніи народовъ, такого рода система приноситъ существенную пользу. Только страхомъ передъ невидимыми силами могутъ грубые народы быть пріучены къ гражданскому повиновенію. Но эта система имѣетъ тотъ существенный недостатокъ, что она вѣчно должна оставаться неподвижною, какъ неизмѣнно самое откровеніе, на которомъ она основана. Юридическая система, напротивъ, подлежитъ измѣненіямъ, вслѣдствіе чего она болѣе приспособлена къ прогрессивному состоянію обществъ [1]).

Эта двоякая точка зрѣнія, юридическая и нравственная, порождаетъ и двоякое воззрѣніе на существо и происхожденіе государства, а также и на значеніе и основаніе государственной власти. Вообще, гражданскій порядокъ противополагается естественному, не какъ дѣйствительно нѣкогда существовавшему состоянію людей, а какъ идеѣ, объясняющей противоположное ей устройство. Съ точки зрѣнія свѣтской системы, право существуетъ и помимо государства; поэтому, здѣсь естественное состояніе не представляется, какъ полное безправіе; оно отличается лишь тѣмъ, что въ немъ каждый остается судьею своего собственнаго права. Въ государствѣ, напротивъ, люди подчинены юридической власти, превышающей всякую другую, а потому имѣющей характеръ безусловнаго начала. Эта власть представляетъ собою идею абсолютнаго; но въ этой системѣ, она подлежитъ нѣкоторымъ ограниченіямъ: 1) она можетъ употреблять только механическое принужденіе; душа человѣческая не подлежитъ ея дѣйствію, а потому, рядомъ съ свѣтскою властью, можетъ стоять другая, независимая отъ нея власть духовная. 2) Вѣдомство ея ограничивается приложеніемъ юридическаго закона; нравственныя обязанности лежатъ внѣ круга ея дѣйствія [2]). Наконецъ, [3]) даже въ предѣлахъ юридическаго закона, изъ отношеній частныхъ лицъ между собою образуется независимый отъ государства союзъ, именуемый гражданскимъ обществомъ. Государство не создаетъ, а только охраняетъ право, а потому состоитъ къ этому союзу въ отношеніи средства къ цѣли [3]). Спра-

---

[1]) Vierzig Büch. v. St. I B. 2 Hptst. §§ 26—29.

[2]) Тамъ же, I B. 1 Hptst. стр. 48 — 53.

[3]) Тамъ же, 2 Hptst. стр. 56.

шивается: какъ же согласить абсолютный характеръ государственной власти съ ограниченіями, вытекающими изъ самаго существа юридической системы? Очевидно, что въ такомъ государствѣ должны существовать учрежденія, которыя заставляли бы правителя ограничивать свою власть исполненіемъ юридическаго закона. Но не смотря на то, здѣсь всегда неизбѣжны распри и колебанія [1]).

Совсѣмъ другое имѣетъ мѣсто въ государствахъ съ теократическимъ характеромъ. Съ точки зрѣнія нравственной системы, состояніе природы является состояніемъ совершеннаго безправія. Право, по этой теоріи, установляется единственно въ силу откровенія. Поэтому, здѣсь не можетъ быть рѣчи о гражданскомъ обществѣ, какъ независимомъ союзѣ. Вѣдомство государственной власти простирается не только на юридическую, но и на нравственную область. Она можетъ употреблять не одно механическое, но и психологическое принужденіе. Однимъ словомъ, тутъ власть вполнѣ и безъ всякихъ ограниченій представляетъ собою идею абсолютнаго. Отсюда бо́льшая прочность этихъ государствъ. Но что̀ становится тутъ съ личностью и съ нравственною свободою человѣка? Подобная система ничто иное какъ пантеизмъ въ политической области [2]).

Изъ этого видно, что основаніе государственной власти въ обоихъ случаяхъ не одинаково. И здѣсь и тамъ, она зиждется не на человѣческомъ произволѣ, а на юридической обязанности. Теорія договора вообще къ государству неприложима, ибо, если вступленіе въ политическій союзъ для человѣка обязательно, то этотъ союзъ не принадлежитъ къ области договорнаго права. Договоръ оставляетъ лица самостоятельными, здѣсь же они теряютъ свою самостоятельность. Въ сущности, теорія договора вноситъ въ государство продолженіе естественнаго состоянія; она низводитъ политическій союзъ въ область человѣческаго произвола [3]). Но если обѣ системы, какъ юридическая, такъ и нравственная, въ основаніе государственной власти полагаютъ начало обязанности, то онѣ эту обязанность понимаютъ различно. Свѣтская система выводитъ ее изъ потребности охраненія права и защиты внѣшней свободы, то

[1]) Vierzig Büch. v. St. II B. 1 Hptst. стр. 53.

[2]) Тамъ же, стр. 53 — 54.

[3]) Тамъ же, 4 Hptst. стр. 73—78.

есть, изъ началъ правды уравнивающей и охраняющей. Теократическая же система выводитъ ее непосредственно изъ вѣры, и главнымъ образомъ изъ вѣры въ распредѣляющее правосудіе Божіе, которое выражается въ будущихъ наградахъ и наказаніяхъ [1]).

Отсюда вытекаетъ и различный взглядъ на полновластіе, или на принадлежность государственной власти извѣстному лицу. Въ обѣихъ системахъ, полновластіе, какъ представляющее идею абсолютнаго, заключаетъ въ себѣ совокупность всѣхъ верховныхъ правъ. Облеченный имъ правитель является властителемъ народа и верховнымъ собственникомъ земли. Онъ—лице безотвѣтственное, непогрѣшимое, священное и неприкосновенное, вездѣсущее и вѣчное. Онъ признается источникомъ всѣхъ правъ; въ отношеніи къ нему, подданные имѣютъ только обязанности [2]). Но съ точки зрѣнія свѣтскаго права, ему приписывается еще и другое значеніе: онъ является представителемъ народа, какъ нравственнаго лица, составленнаго изъ совокупности гражданъ. Въ этомъ качествѣ, ему не только присвоены права, но на него налагаются и обязанности. Если воля его считается волею всѣхъ, то съ другой стороны, эта воля должна быть сообразна съ дѣйствительною волею всѣхъ. Всякое его дѣйствіе, нарушающее частное право, влечетъ за собою требованіе вознагражденія. Однимъ словомъ, вмѣсто безусловнаго подчиненія тутъ является взаимность [3]).

Понятно, что и способы пріобрѣтенія полновластія различны въ обѣихъ системахъ. Въ теократіи, оно дается извѣстному лицу или лицамъ въ силу божественнаго откровенія. На это не нужно инаго основанія, кромѣ вѣры. Правитель является здѣсь представителемъ Божества на землѣ, а потому власть его безусловно правомѣрна [4]). Въ свѣтской системѣ, напротивъ, нѣтъ такого лица или такихъ лицъ, которымъ полновластіе присвоивалось бы самимъ юридическимъ закономъ. Здѣсь, для пріобрѣтенія власти необходимы два условія: 1) обладаніе фактическою силою, превосходящею всякую другую, ибо безъ этого нѣтъ государственной власти, и 2) всегда

---

[1]) Vierzig. Büch. V. St. II B. 3 Hptst. стр. 61—64.

[2]) Тамъ же, III B. 1—3 Hptst.

[3]) Тамъ же, 4 Hptst.

[4]) Тамъ же, 5 Hptst. 1 Abth.

справедливая воля. На этомъ основаніи, полновластіе не можетъ, по праву, принадлежать народу. Народъ далеко не всегда обладаетъ достаточною силою и еще менѣе всегда справедливъ въ своемъ хотѣніи. Народъ, въ смыслѣ нравственнаго лица, становится народомъ только черезъ подчиненіе государственной власти; слѣдовательно, ему не можетъ принадлежать то, чему онъ одолженъ своимъ бытіемъ. Въ естественномъ же состояніи, до соединенія въ государство, отдѣльныя лица, изъ которыхъ составляется народъ, не имѣютъ власти; откуда же можетъ явиться у нихъ подобное право? Наконецъ, въ каждомъ данномъ случаѣ, воля народа представляется волею большинства; но развѣ меньшинство юридически обязано непремѣнно подчиняться даже несправедливымъ рѣшеніямъ большинства? Однимъ словомъ, ученіе о народномъ полновластіи представляетъ только видоизмѣненную форму теоріи договора; она разсматриваетъ правителя, какъ произвольное созданіе человѣка. Съ другой стороны однако, если полновластіе, по праву, не принадлежитъ народу, то оно точно также не принадлежитъ никакому другому лицу, ибо ни въ комъ нельзя предполагать всегда справедливой воли. Слѣдовательно, по свѣтскому праву, оно можетъ быть присвоено извѣстному лицу или лицамъ только условно. Къ обладанію фактическою силою необходимо, чтобы присоединялось согласіе народа. Правленіе, опирающееся на согласіе подчиненныхъ, если не безусловно правомѣрно, то наименѣе неправомѣрно. А такъ какъ мнѣнія могутъ быть различны, то по неволѣ приходится довольствоваться согласіемъ большинства. Конечно, такое основаніе было бы недостаточно, еслибы государство было созданіемъ человѣческаго произвола, но такъ какъ оно зиждется на юридической обязанности, то въ силу необходимости, надобно считать большинство голосовъ достаточнымъ оправданіемъ власти. Согласіе можетъ впрочемъ быть явное или молчаливое; оно можетъ выражаться формальною подачею голосовъ, общественнымъ мнѣніемъ, наконецъ, просто безмолвнымъ подчиненіемъ. Различіе тутъ не юридическое, ибо дѣло идетъ только объ доказательствѣ извѣстнаго факта. Но право, вообще, крѣпче, когда оно опирается на явно выраженное согласіе народа.

Такимъ образомъ, заключаетъ Цахаріэ, при сравненіи обѣихъ властей оказывается, что полновластіе присвоивается имъ на со-

вершенно различномъ основаніи. Въ одномъ случаѣ, оно ставится въ зависимость отъ воли большинства, а потому всегда шатко и измѣнчиво; въ другомъ случаѣ, оно является символомъ Божества, а потому вѣчно и неизмѣнно. Какъ бы мы ни судили о преимуществахъ той или другой системы, нельзя не признать, что стремленіе связать полновластіе правителя съ полновластіемъ Божьимъ основано на глубокой потребности человѣческой природы. Съ другой стороны однако, если мы поближе вглянемся въ дѣло, то увидимъ, что основанія обѣихъ властей не такъ различны, какъ они кажутся съ перваго взгляда. Ибо что такое вѣра, какъ не извѣстное убѣжденіе общества, то есть, своего рода общественное мнѣніе [1])? Поэтому, не смотря на видимую прочность этого рода правленій, имъ грозитъ опасность, какъ скоро является различіе мнѣній. Кромѣ того, съ ними сопряжена и невыгода другаго рода. Духовной власти несвойственно употребленіе механическаго принужденія; поэтому, она обыкновенно поручаетъ это дѣло свѣтскому лицу. Но тогда между ними неизбѣжно возгорается борьба, которая рѣдко кончается побѣдою первой, такъ какъ физическая сила не въ ея рукахъ [2]). Тамъ же, гдѣ обѣ власти присвоиваются одному и тому же лицу, съ теченіемъ времени перевѣсъ беретъ или тотъ или другой характеръ [3]).

При всемъ томъ, говоритъ Цахаріэ, людямъ удалось изобрѣсти такого рода правленіе, которое совмѣщаетъ въ себѣ эти два, повидимому, несовмѣстимыя свойства. Это правленіе есть конституціонная монархія. Здѣсь, съ одной стороны, вся власть, по праву, сосредоточивается въ лицѣ короля, съ другой стороны, все управленіе находится въ рукахъ другихъ лицъ, въ силу того начала, что король царствуетъ, но не правитъ. Такимъ образомъ, монархъ является здѣсь полновластнымъ представителемъ Божества; исполнители же зависятъ отъ воли народной. Такое устройство, по мнѣнію Цахаріэ, имѣетъ въ виду соединить совершенство Богомъ поставленной власти съ преимуществами народнаго правленія [4]).

---

1) Vierzig Büch. v. St. III B. 5 Hptst. 2 Abth.

2) Тамъ же, 1 Abth. стр. 102—103.

3) Тамъ же, 3 Abth. стр. 114.

4) Тамъ же, стр. 114 — 116.

Едва ли нужно замѣтить, что при такомъ устройствѣ, о полновластіи монарха, въ смыслѣ абсолютной и неограниченной власти, не можетъ быть рѣчи, и еще менѣе о томъ, чтобы эта власть могла распространяться на нравственныя обязанности и употреблять психологическое принужденіе, какъ этого требуетъ теократія. Конституціонная монархія дѣйствительно имѣетъ въ виду соединить выгоды монархіи съ преимуществами народнаго правленія, но это сочетаніе происходитъ въ предѣлахъ чисто свѣтскаго государства. Но теоріи же Цахаріэ она должна согласовать юридическое государство съ теократіею, что противорѣчитъ ея существу. Надобно притомъ сказать, что это сочетаніе является у автора совершенною неожиданностью. Основаній для этого нѣтъ никакихъ, ибо обѣ системы выставляются у него въ самой рѣзкой противоположности, исключая другъ друга. Въ одномъ случаѣ полновластіе ставится въ зависимость отъ личной свободы, въ другомъ случаѣ отъ нравственно-религіознаго закона. Самыя цѣли ихъ различны: одна имѣетъ въ виду охраненіе права, другая духовное и физическое благосостояніе гражданъ.

При сравненіи этихъ цѣлей, которыя также служатъ къ характеристикѣ обѣихъ системъ, Цахаріэ безусловно отдаетъ предпочтеніе свѣтской теоріи. Хотя многія правительства и мыслители, говоритъ онъ, стараются распространить дѣятельность государства за предѣлы охраненія права, однако подобное расширеніе его вѣдомства всегда производится въ ущербъ свободѣ и правамъ лицъ. Государство можетъ что либо дать единственно черезъ то, что оно отнимаетъ у гражданъ часть ихъ силъ и имущества. Когда оно заботится обо всемъ, граждане привыкаютъ во всемъ на него полагаться; они отвыкаютъ отъ всякой самодѣятельности, и какъ скоро они не удовлетворены, въ нихъ возбуждается неудовольствіе. Изъ этого стремленія вытекаютъ самые фантастическіе проекты для благосостоянія человѣческаго рода, проекты, которые, вмѣсто того что бы смотрѣть на государство какъ на средство и для достиженія человѣческихъ цѣлей, видятъ въ немъ самое назначеніе человѣка [1]).

И тутъ однако Цахаріэ непослѣдовательно проводитъ свои начала. Отвергнувъ заботу о благосостояніи, какъ непосредственную

---

[1]) Vierzig Büch. v. St. V B. 1 Hptst. стр. 146 — 151.

цѣль государства, онъ признаетъ ее, какъ косвенную цѣль, въ случаяхъ нужды, когда власть могла бы подвергнуться опасности вслѣдствіе свободной дѣятельности лицъ. Онъ допускаетъ и положительное попеченіе о благосостояніи гражданъ, когда этимъ не стѣсняется ихъ свобода, напримѣръ, путемъ поученія. Вообще, говоритъ онъ, право и нравственность рѣзче раздѣляются въ наукѣ, нежели въ жизни. Строгость началъ въ приложеніи можетъ превратиться въ педантизмъ [1]). Вслѣдствіе этого онъ въ государствѣ видитъ воспитательное учрежденіе для культуры и цивилизаціи [2]). Но не смотря на то, окончательно онъ все-таки признаетъ, что государство, по существу своему, есть зло; не потому что оно стѣсняетъ свободу человѣка, ибо это дѣлаетъ и право; и не потому что оно въ дѣйствительности далеко отъ идеала, ибо это — участь всего человѣческаго; а потому что оно установляетъ безусловную власть и тѣмъ самымъ является смертельнымъ врагомъ личной свободы гражданъ. Отсюда предстоящая правовѣдѣнію задача: придумать мѣры для уменьшенія по возможности этого зла. Главныя такого рода мѣры слѣдующія: 1) превращеніе общественныхъ службъ и тяжестей въ добровольныя; 2) принятіе на себя народомъ всѣхъ тѣхъ дѣлъ, которыя онъ можетъ самъ успѣшно исполнять. Всего болѣе этому способствуетъ духъ товарищества, сродный преимущественно демократіи [3]).

Итакъ, заключеніе опять чисто индивидуалистическое. Во всемъ этомъ выражается значительная шаткость мыслей. Установивъ свои начала, противопоставивъ юридическую теорію нравственной, Цахаріэ видѣлъ однако необходимость выдти изъ этой противоположности; но въ своемъ умозрѣніи онъ не находилъ надлежащей точки опоры, для того чтобы послѣдовательно свести ее къ высшему единству, а потому онъ оставался при колебаніи. Отсюда странности и скачки, въ которыхъ его упрекаютъ критики, но которые въ сущности, вытекаютъ изъ самаго его образа мыслей. Въ основаніи, онъ держался индивидуалистической точки зрѣнія, но изучая политику, онъ понималъ и многое другое, не будучи однако въ состояніи связать различные элементы государства въ одно

[1]) Vierzig. Büch v. St. V B. 1 Hptst. стр. 151 — 153.

[2]) Тамъ же, 2 Hptst.

[3]) Тамъ же, 3 Hptst.

систематическое цѣлое. Теорія Цахаріэ представляетъ намъ исходъ индивидуалистическаго идеализма и вмѣстѣ съ тѣмъ потребность инаго, высшаго воззрѣнія.

Недостаточность этой теоріи ясно выражается и въ ученіи о государственномъ устройствѣ. Отправляясь отъ изложенныхъ въ основаніи началъ, слѣдовало бы раздѣлить политическія формы главнымъ образомъ на свѣтскія и теократическія. Вмѣсто того, Цахаріэ, опять же руководствуясь фактическимъ изученіемъ предмета, принимаетъ обыкновенное раздѣленіе образовъ правленія на монархію, аристократію, демократію и смѣшанные. Теократія является только подраздѣленіемъ, съ одной стороны, патріархальной монархіи, съ другой стороны аристократіи. Такимъ образомъ, въ ряду политическихъ формъ, она занимаетъ совершенно второстепенное мѣсто.

Цахаріэ подробно и основательно разбираетъ каждый изъ этихъ образовъ правленія, указывая на существенныя ихъ свойства, на ихъ выгоды и недостатки. Онъ ставитъ вопросъ и о совершеннѣйшемъ устройствѣ, но не считаетъ возможнымъ разрѣшить его безусловно. Этотъ вопросъ, говоритъ онъ, имѣетъ значеніе единственно для свѣтскаго права, ибо съ теократической точки зрѣнія, безусловно лучшимъ должно считаться правленіе, установленное даннымъ откровеніемъ. Въ свѣтской же системѣ, этотъ вопросъ сводится къ тому, какое правленіе всего болѣе согласуется съ юридическою свободою отдѣльныхъ лицъ? Въ этомъ отношеніи, нѣтъ государственнаго устройства, которое, по самой своей формѣ, могло бы считаться безусловно правомѣрнымъ. Все дѣло въ томъ, какъ оно дѣйствуетъ, то есть, какія ручательства оно представляетъ въ правомѣрномъ употребленіи власти. Формы имѣютъ при этомъ нѣкоторое значеніе; но еще болѣе зависитъ отъ характера и воззрѣній того народа, къ которому онѣ прилагаются. Съ точностью никогда нельзя опредѣлить, въ какой степени дѣйствіе извѣстнаго государственнаго устройства зависитъ именно отъ его формы. Вообще, доброта правленія выказывается въ тѣхъ средствахъ, которыя оно доставляетъ гражданамъ для достиженія ихъ счастія. Но такъ какъ однѣ формы не въ состояніи ихъ дать, а требуется, кромѣ того, извѣстный духъ народа, то нельзя говорить

о безусловно лучшемъ государственномъ устройствѣ. Оно было бы приложимо только къ идеальному обществу [1]).

Не смотря на то, изъ всѣхъ образовъ правленія, Цахаріэ отдаетъ предпочтеніе конституціонной монархіи, которая соединяетъ въ себѣ выгоды двухъ противоположныхъ формъ, демократіи и самодержавія. При сравненіи ея съ представительною демократію, онъ находитъ въ ней слѣдующія преимущества: 1) обѣ основаны на господствѣ общественнаго мнѣнія; но въ одной, оно является единственнымъ владыкою, въ другой, оно раздѣляетъ власть съ монархическимъ элементомъ. Послѣднее выгоднѣе для государства, ибо общественное мнѣніе, не знающее сдержекъ, легко можетъ увлекаться и принимать необдуманныя рѣшенія. Оно измѣнчиво, подвержено ошибкамъ и не всегда способно судить объ интересахъ цѣлаго. 2) Хотя демократія, соединяя въ себѣ всю полноту власти, не имѣетъ инаго врага, кромѣ самого народа, тогда какъ конституціонной монархіи угрожаетъ двоякая опасность, со стороны народа и со стороны монарха, однако и въ этомъ отношеніи, преимущество остается на сторонѣ послѣдней: демократія, во всемъ полагаясь на одинъ народъ, требуетъ отъ него слишкомъ многаго, гораздо болѣе того, что онъ можетъ дать. Наконецъ, 3) въ обѣихъ формахъ правленіе движется борьбою партій, но въ демократіи борьба идетъ за самую верховную власть, а въ конституціонной монархіи только за систему управленія. Вслѣдствіе этого въ первой она принимаетъ гораздо болѣе острый характеръ [2]).

Съ другой стороны, конституціонная монархія имѣетъ преимущества и передъ самодержавіемъ. Въ послѣднемъ, также какъ и въ демократіи, отъ носителя власти требуется слишкомъ много. Рѣдкій человѣкъ можетъ стать въ уровень съ этими требованіями. Даже когда онъ самъ достоинъ всякаго уваженія, то окружающіе его легко могутъ злоупотреблять его довѣріемъ, пользуясь его слабостями для достиженія своихъ личныхъ цѣлей. Поэтому, въ интересахъ самого монарха необходимы учрежденія, предупреждающія злоупотребленія власти [3]). Таковыя даются конституціоннымъ прав-

---

[1]) Vierzig. Bücher v. St. XV B. 3 Hptst. стр. 23 и слѣд.

[2]) Тамъ же, XVIII B. 2 Abth. стр. 213 и слѣд.

[3]) Тамъ же, XVI B. 1 Absch. 1 Hptst. стр. 101.

леніемъ. Здѣсь съ монарха снимается значительная часть бремени; облегчается его совѣсть; случайность рожденія примиряется съ высшими требованіями государства. Здѣсь неудовольствіе обращается не на монарха, который стоитъ выше партій, а на его министровъ. При этомъ устраняется и вредное вліяніе окружающей среды: высшія мѣста занимаютъ способнѣйшіе люди, пользующіеся довѣріемъ общества. А вмѣстѣ съ тѣмъ, правительство пріобрѣтаетъ бо́льшую силу, ибо народъ охотнѣе жертвуетъ деньгами и кровью тамъ, гдѣ онъ дѣлаетъ это добровольно. Участіе представителей въ законодательствѣ распространяетъ въ народѣ и уваженіе къ закону, вслѣдствіе чего правительство избавляется отъ необходимости постоянно прибѣгать къ принудительнымъ мѣрамъ для поддержанія законнаго порядка. Наконецъ, кредитъ конституціонной монархіи гораздо шире и прочнѣе, нежели кредитъ самодержавнаго правительства [1]). Вообще, говоритъ Цахаріэ, конституціонная монархія, въ настоящемъ своемъ видѣ, заключаетъ въ себѣ наилучшее устройство власти, до какого дошла наука [2]).

Цахаріэ приводитъ это устройство къ двумъ главнымъ началамъ: къ раздѣленію властей и къ парламентскому правленію. Не смотря на то, что въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія, онъ признавалъ полновластіе нераздѣльнымъ и допускалъ только частныя ограниченія въ практическомъ приложеніи отдѣльныхъ верховныхъ правъ [3]), здѣсь онъ прямо строитъ конституціонное правленіе на взаимномъ ограниченіи монархіи и демократіи, какъ совмѣстныхъ властей [4]). Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ цѣликомъ принимаетъ раздѣленіе отраслей власти, выработанное публицистами XVIII-го вѣка, съ тѣми однако измѣненіями, которыя внесли въ это ученіе наука и практика XIX-го столѣтія. Въ конституціонной монархіи, говоритъ онъ, три основныя власти въ государствѣ, законодательная, исполнительная и судебная, отдѣлены другъ отъ друга, то-есть, находятся въ рукахъ различныхъ учрежденій. Первая принадлежитъ народнымъ представителямъ, ибо законъ долженъ обсуждаться тѣми, для кого онъ издается; вторая присвоивается монар-

---

[1]) Vierzig Bücher v. St. XVI B. 3 Absch. стр. 287—290.

[2]) Тамъ же, XIX B. Einl. стр. 229.

[3]) Тамъ же, XV B. 2 Hptst. Anh. 1. стр. 9.

[4]) Тамъ же, XIX B. 1 Abschn. стр. 230.

ху, который стоитъ выше частныхъ интересовъ; третья, наконецъ, должна быть возложена на особые органы, ибо ни судъ большинства, ни судъ князя не даютъ достаточныхъ гарантій безпристрастія. При такомъ распредѣленіи властей, требуется однако, чтобы раздѣленіе не препятствовало ихъ совокупному дѣйствію. Это правило относится преимущественно къ властямъ законодательной и исполнительной. Народъ, черезъ своихъ представителей, установляетъ законы; монархъ, черезъ министерство, исполняетъ ихъ. Но еслибы эти двѣ отрасли были безусловно раздѣлены, то каждая власть могла бы употреблять свои права въ ущербъ цѣлому. Для того чтобы онѣ дѣйствовали дружно, необходимо прежде всего, чтобы законы установлялись общимъ ихъ соглашеніемъ. Съ этою цѣлью, королю въ конституціонной монархіи присвоивается безусловное право запрета относительно законовъ. Съ своей стороны, народные представители должны имѣть право контроля надъ дѣйствіями правительства. Монархъ остается безотвѣтственнымъ, но назначенные имъ министры отвѣтственны передъ палатами за свое управленіе. Народнымъ представителямъ принадлежитъ право подавать на нихъ жалобы королю и вчинать противъ нихъ обвиненія передъ судомъ [1]). Такимъ образомъ, каждая изъ этихъ двухъ властей получаетъ вліяніе на дѣйствія другой.

Согласная ихъ дѣятельность требуетъ однако еще бо́льшаго. Сочетаніе двухъ противоположныхъ элементовъ въ конституціонной монархіи неизбѣжно влечетъ за собою образованіе въ обществѣ двухъ противоположныхъ партій, монархической и демократической. Каждая изъ нихъ можетъ временно получить перевѣсъ въ обществѣ, а потому и въ представительствѣ. Еслибы правительство дѣйствовало наперекоръ партіи, имѣющей перевѣсъ въ собраніи, то возгорѣлась бы борьба между нимъ и народомъ. Дружное дѣйствіе двухъ властей требуетъ, слѣдовательно, чтобы правительство постоянно шло рука объ руку съ большинствомъ представительнаго собранія. А для этого существуютъ только два средства: или палата должна составляться подъ вліяніемъ министерства или министерство должно составляться подъ вліяніемъ палаты. Но въ первомъ случаѣ, отъ конституціонной монархіи остается одно на-

---

[1]) Vierzig Büch. XIX B. 1 Absch. стр. 235—244.

званіе. Слѣдовательно, только второй способъ согласенъ съ ея духомъ [1]). Въ этомъ и состоитъ то, что̀ называется парламентскимъ правленіемъ.

Установляя это начало, Цахаріэ признаетъ однако за правительствомъ право дѣйствовать на выборы всѣми юридически дозволенными средствами. Непозволительнымъ онъ считаетъ только физическое принужденіе и угрозы физическаго принужденія. За этими исключеніями, все, даже подкупъ, обольщеніе, обманъ, можетъ, по его мнѣнію, быть пущено въ дѣйствіе, какъ въ отношеніи къ избирателямъ, такъ и относительно самихъ представителей. И если возразятъ, что такое давленіе правительства грозитъ опасностью демократическому элементу конституціи, то можно отвѣчать, что гдѣ правительство остается безучастнымъ, таже опасность грозитъ монархическому элементу. Однимъ словомъ, заключаетъ Цахаріэ, всѣ законы, имѣющіе въ виду охраненіе чистоты выборовъ, не соотвѣтствуютъ ни началамъ, ни интересамъ конституціонной монархіи; не говоря о томъ, что поставляя себѣ неразрѣшимую задачу, они подаютъ партіямъ безконечные поводы къ взаимнымъ обвиненіямъ [2]).

Съ этимъ послѣднимъ выводомъ Цахаріэ, конечно, нельзя согласиться. Охраненіе чистоты выборовъ составляетъ, безъ сомнѣнія, трудную задачу, но отъ болѣе или менѣе успѣшнаго ея исполненія зависитъ правильное дѣйствіе представительнаго порядка. Невозможно требовать, чтобы правительство оставалось совершенно безучастнымъ къ выборамъ, ибо оно черезъ это отказалось бы отъ истиннаго своего назначенія — быть руководителемъ общества; но оно можетъ дѣйствовать только убѣжденіемъ, а никакъ не подкупомъ и обманомъ. Здѣсь опять мы видимъ одно изъ тѣхъ преувеличеній, которыя у Цахаріэ такъ часто перемѣшиваются съ вѣрнымъ взглядомъ на вещи. За этимъ исключеніемъ, можно сказать, что онъ первый изъ нѣмецкихъ публицистовъ понялъ истинный характеръ конституціонной монархіи.

Также вѣрны взгляды Цахаріэ и на устройство различныхъ органовъ власти. Сообразно съ истиннымъ духомъ конституціонной монархіи, онъ стоитъ за систему двухъ палатъ. Представительство

---

[1]) Vierzig Büch. XIX B. 1 стр. 231—232.

[2]) Тамъ же, 1 Absch. стр. 232—233.

имѣетъ въ виду умѣреніе демократіи, а этому противорѣчитъ обсужденіе вопросовъ въ одной инстанціи. Составъ верхней палаты опредѣляется самымъ составомъ гражданскаго общества. Члены ея могутъ быть наслѣдственные, выборные, наконецъ, назначенные королемъ. Тамъ, гдѣ существуетъ наслѣдственное дворянство, первая форма, вообще говоря, заслуживаетъ предпочтенія. Тамъ же, гдѣ его нѣтъ, остается выборъ между двумя остальными. Этотъ выборъ опредѣляется рѣшеніемъ вопроса: которому изъ двухъ противоположныхъ элементовъ, монархическому или демократическому, дается перевѣсъ въ данномъ устройствѣ? Съ той же точки зрѣнія долженъ обсуждаться и способъ составленія нижней палаты. Интересъ демократическаго элемента требуетъ устраненія всякаго ценза, затѣмъ прямыхъ и краткосрочныхъ выборовъ, тайной баллотировки, обновленія палаты въ цѣломъ составѣ; интересъ монархическаго элемента ведетъ большею частью къ противоположнымъ постановленіямъ. Слѣдовательно, въ приложеніи къ данному государству, эти вопросы разрѣшаются настоящимъ положеніемъ дѣлъ. [1]).

Цахаріэ не ограничивается устройствомъ одной верховной власти; онъ требуетъ для конституціонной монархіи и свободныхъ общинныхъ учрежденій. Хотя онъ въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія утверждаетъ, что общины существуютъ только въ государствѣ и черезъ государство, почему онѣ должны разсматриваться, какъ государственныя учрежденія, имѣющія лишь ту власть, которая предоставлена имъ государствомъ [2]), однако, въ другихъ мѣстахъ, онъ, напротивъ, видитъ въ нихъ самородные союзы, которымъ государство обязано дать самостоятельное устройство [3]). Это — своего рода маленькія государства, которыя должны быть организованы на подобіе большаго, съ тѣми лишь ограниченіями, которыя требуются общимъ единствомъ политическаго тѣла. Для конституціонной монархіи въ особенности, устройство общинъ на представительномъ началѣ составляетъ необходимую основу. Оно не только пріучаетъ гражданъ къ участію въ общихъ интересахъ, но оно даетъ имъ власть самимъ рѣшать тѣ дѣла, которыя ближе всего

---

[1]) Vierzig Büch. XIX B. 2 Abschn. 2 Hptst. стр. 248—254.

[2]) Тамъ же, II B. 2 Hptst. стр. 60.

[3]) Тамъ же, XV B. 4 Hptst. стр. 36—37.

ихъ касаются, и отъ которыхъ всего болѣе зависитъ ихъ благосостояніе. На томъ же основаніи, представительное устройство можетъ быть приложено и къ округамъ или областямъ, составляющимъ середину между общиною и государствомъ [1]).

Наконецъ, необходимо оградить и личныя права гражданъ, не только отъ притѣсненій правительственной власти, но и отъ злоупотребленій со стороны представителей. Съ этою цѣлью, права гражданъ должны быть опредѣлены самою конституціею. Таковы: 1) равенство передъ закономъ; 2) личная свобода; 3) свобода собственности; 4) свобода совѣсти и 5) свобода мысли. Къ послѣдней принадлежитъ и свобода печати, одинъ изъ существеннѣйшихъ элементовъ конституціонной монархіи, необходимая, съ одной стороны, какъ огражденіе противъ злоупотребленій правительства, съ другой стороны, какъ контроль избирателей надъ своими представителями. Не только цензура противорѣчитъ существу конституціонной монархіи, превращая ее въ призракъ, но, говоритъ Цахаріэ, самые карательные законы несовмѣстны съ свободою печати. Они отличаются отъ цензуры, только какъ косвенное принужденіе отличается отъ прямаго. Въ нѣкоторомъ отношеніи, они даже хуже, ибо они караютъ безъ достаточнаго предупрежденія, тогда какъ цензура оставляетъ, по крайней мѣрѣ, неосторожнаго писателя безнаказаннымъ. Если же, заключаетъ Цахаріэ, противъ этой теоріи сошлются на опасности, которыми она угрожаетъ обществу, то это означаетъ только, либо что здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, конституціонная монархія принуждена держаться средняго пути, либо что она не у всякаго народа можетъ преуспѣвать [2]).

И тутъ заключеніе страдаетъ преувеличеніемъ, но на этотъ разъ въ сторону либерализма. Изъ всего этого ясно, что точка зрѣнія Цахаріэ не вполнѣ установилась. Какъ многосторонній и даровитый ученый, онъ основательно изучалъ вопросы и смотрѣлъ на нихъ съ разныхъ точекъ зрѣнія, но добытые имъ результаты онъ не умѣлъ свести въ послѣдовательную систему. Онъ былъ сильнѣе въ подробностяхъ, нежели въ установленіи началъ, въ развитіи

---

1) Vierzig Bücher. XIX B. 2 Abschn. 1 Hptst. стр. 244—248.

2) Тамъ же, B. 3 Abschn. стр. 296—300.

частностей, нежели въ построеніи цѣлаго. Поэтому, разборъ однихъ только главныхъ основаній его сочиненія не можетъ дать объ немъ надлежащаго понятія; оно заключаетъ въ себѣ массу хорошо разработаннаго матеріала. По теоріи, Цахаріэ стоялъ еще на почвѣ юридическаго государства, но по обширности свѣдѣній и по многосторонности взглядовъ, онъ уже вышелъ изъ этой теоріи, хотя и не умѣлъ построить новой. Книга его можетъ разсматриваться, какъ сводъ всего предшествовавшаго развитія политической науки, и вмѣстѣ какъ переходъ къ высшей точкѣ зрѣнія.

д. Абсолютный идеализмъ.

1. ГЕГЕЛЬ.

Развитіе нѣмецкаго идеализма завершается Гегелемъ. Шеллингъ пытался сочетать противоположности единствомъ основы или причины производящей. Послѣ него нравственный и индивидуалистическій идеализмъ снова становится на одностороннія точки зрѣнія: Фихте старался вывести противоположныя опредѣленія бытія исключительно изъ общаго начала, изъ чистаго разума, то есть, изъ причины формальной; Гербартъ, наоборотъ, въ основаніе всего сущаго полагаетъ частное бытіе, или причину матеріальную. Наконецъ, Гегель сводитъ противоположности къ единству причины конечной. Это и есть настоящая точка зрѣнія идеализма. Исходя изъ единства первоначальнаго, противоположности снова связываются высшимъ, конечнымъ единствомъ. Какъ логическое опредѣленіе, конечное единство есть *идея*, составляющая внутреннюю цѣль бытія, движущую пружину развитія; какъ міровое начало, это высшее единство противоположностей, связь разума и матеріи, есть *духъ*, источникъ жизни, верховное благо или согласіе сущаго. Ученіе Гегеля понимаетъ абсолютное какъ духъ, который развиваясь, въ силу внутренняго закона, самъ противополагаетъ себѣ свои опредѣленія, и затѣмъ снова приводитъ эти противоположности къ себѣ, подчиняя ихъ высшему единству. Поэтому, истинная сущность духа раскрывается только въ концѣ, въ полнотѣ его развитія. Первоначальныя же его опредѣленія представляютъ лишь скудные и односторонніе моменты, которые полагаются имъ съ тѣмъ, чтобы снова сниматься. Они составляютъ точки отправленія

для дальнѣйшаго развитія, и чѣмъ они непосредственнѣе, тѣмъ они скуднѣе. Однако эти опредѣленія не исчезаютъ въ высшемъ единствѣ; они сохраняются въ немъ, но не какъ самостоятельныя начала, а какъ моменты единаго бытія, имѣющіе относительную самостоятельность, но подчиненные цѣлому.

Такимъ образомъ, противоположные элементы мірозданія, общее и частное, разумъ и матерія, связываются въ одно живое цѣлое конечнымъ единствомъ идеи или духа. Очевидно, что этимъ завершается и весь процессъ развитія философской мысли. Недостаточныя и односторонніе опредѣленія достигаютъ здѣсь высшей полноты. Тѣмъ не менѣе, и эта точка зрѣнія можетъ не удовлетворять требованіямъ разума. Когда развивающееся изъ нея ученіе является не какъ вѣнецъ всего предъидущаго, а какъ исключительная система, замѣняющая всѣ остальныя и все выводящая изъ одного начала, то оно, въ свою очередь, впадаетъ въ односторонность. Конечное единство есть высшее, но не единственное начало бытія. Оно предполагаетъ и первоначальную основу, и самостоятельное значеніе противоположностей, которыя связываются имъ и приводятся къ высшей гармоніи, но сами не вытекаютъ изъ него. Если же оно признается не только концомъ, но и началомъ всего сущаго, то первоначальная основа исчезаетъ, а противоположные элементы превращаются въ простые моменты высшаго единства. А таково именно воззрѣніе Гегеля. У него нѣтъ ничего, кромѣ духа. Разумъ и природа составляютъ только противоположныя проявленія духа, которыя имъ полагаются, и затѣмъ собственнымъ, внутреннимъ процессомъ развитія снова къ нему возвращаются. Черезъ это, все ученіе очевидно принимаетъ односторонній характеръ. Великое, какъ вѣнецъ развитія философской мысли, оно является недостаточнымъ, какъ исключительная система. Поэтому, совершенно ошибочно считать Гегеля представителемъ всей нѣмецкой философіи и по немъ, какъ по результату, судить объ остальномъ. Это все равно, что крышу принимать за цѣлое зданіе.

Какъ сильныя, такъ и слабыя стороны ученія Гегеля равно выражаются въ томъ, что̀ составляетъ характеристическую его особенность, можно сказать, самую душу его системы, — въ діалектикѣ. Діалектика есть развитіе системы опредѣленій чистой мысли. Законъ ея состоитъ въ выводѣ противоположностей изъ первона-

чальнаго единства и затѣмъ въ обратномъ сведеніи противоположностей къ высшему единству. Этотъ законъ есть основной законъ разума, заключающійся въ разложеніи и сложеніи опредѣленій на основаніи внутреннихъ, необходимо присущихъ имъ признаковъ. Каждое опредѣленіе или понятіе, по самому существу своему, составляетъ единство двухъ противоположныхъ началъ: общаго и частнаго, единаго и различнаго. Будучи противоположными, эти начала отрицаютъ другъ друга, а вмѣстѣ съ тѣмъ и свою связь. Черезъ это, они полагаются, какъ самостоятельныя. Но такъ какъ ни единство не можетъ быть безъ различія, ни различіе безъ единства, то взятыя отдѣльно, эти начала становятся въ противорѣчіе съ самими собою. Отрицая противоположное, каждое вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаетъ и себя. Исключивъ изъ себя всякое отношеніе къ другому, они уничтожаютъ необходимое условіе собственнаго существованія и черезъ это сами превращаются въ ничто. Однако, это новое отрицаніе есть, въ сущности, только отрицаніе ихъ самостоятельности, то есть, отрицаніе отрицанія. Результатъ его — положительный, именно, необходимость связи противоположныхъ началъ. Это и ведетъ къ новому опредѣленію, къ высшему единству, содержащему въ себѣ противоположности уже не въ непосредственной слитности, а въ полномъ развитіи, какъ моменты цѣлаго, прошедшіе черезъ отрицаніе, и поборовшіе въ себѣ это отрицаніе.

Этотъ діалектическій законъ составляетъ движущую пружину всего развитія человѣческой мысли. Исторія философіи служитъ самымъ блистательнымъ фактическимъ его подтвержденіемъ. Онъ одинъ объясняетъ и всю исторію человѣчества. Поэтому, въ каждой философской системѣ мы непремѣнно найдемъ извѣстную долю діалектики. Но очевидно, что въ полнотѣ своей она могла быть выработана только идеализмомъ. Изобрѣтателемъ ея древніе считали Платона; въ новое же время, сведеніе ея въ цѣльную науку принадлежитъ Гегелю. Это—безсмертная его заслуга, которая даетъ ему первенствующее мѣсто въ исторіи человѣческаго ума. Можно сказать, что безъ діалектики нѣтъ философіи. Кто отвергаетъ діалектику, тотъ не понимаетъ первыхъ основаній философскаго мышленія. Ничто такъ не свидѣтельствуетъ о современномъ упадкѣ философіи какъ то пренебреженіе, въ которое діалектика впала въ настоящее время.

Діалектическое зданіе, возведенное Гегелемъ, далеко однако не можетъ считаться послѣднимъ словомъ науки. Оно во многомъ требуетъ исправленія. Исключительность гегелевскаго идеализма отразилась и на немъ. Она повела къ невѣрному пониманію самаго закона развитія, а вслѣдствіе того, къ неправильному во многихъ отношеніяхъ построенію системы. Изъ сказаннаго нами ясно, что законъ діалектическаго развитія влечетъ за собою установленіе четырехъ опредѣленій въ трехъ ступеняхъ. Первую ступень составляетъ первоначальное единство, вторую двѣ противоположности, третью единство конечное. Это во многихъ мѣстахъ признаетъ и Гегель. Такъ, проводя развитіе понятія черезъ слѣдующія другъ за другомъ ступени общаго, частнаго и единичнаго, онъ къ частному относитъ два противоположныхъ опредѣленія: чисто частное и отвлеченно общее. Послѣднее, какъ противоположное частному, само составляетъ частное опредѣленіе, тогда какъ истинно общее заключаетъ въ себѣ и отвлеченно общее и частное [1]). На тѣхъ же началахъ построенъ у Гегеля весь остовъ его логики. Первую ступень составляетъ непосредственное бытіе, вторую противоположность отвлеченной сущности и явленія, третью понятіе, какъ единство того и другаго. Но рядомъ съ этимъ является и построеніе инаго рода, вытекающее изъ исключительнаго преобладанія начала конечнаго. Какъ мы уже видѣли выше, послѣднее, по теоріи Гегеля, само полагаетъ свои противоположныя опредѣленія и затѣмъ снова приводитъ эти опредѣленія къ себѣ, какъ высшему единству. Вслѣдствіе этого, первоначальная основа исчезаетъ и остаются только три опредѣленія: двѣ противоположности и конечное единство, которыя и развиваются въ трехъ ступеняхъ. Первую ступень составляетъ одна изъ противоположностей, вторую другая, третью ихъ единство. А такъ какъ начать можно одинаково съ той или другой противоположности, ибо каждая сама собою указываетъ на другую, то за первую ступень Гегель принимаетъ то отвлеченно общее, то частное, то субъективное начало, то объективное. Результатъ и тутъ выходитъ правильный, ибо діалектическое развитіе противоположностей все-

---

[1]) Logik: die Lehre vom Begriff, 1 Abschn. 1 Cap. B. Ссылаюсь вездѣ на Полное Собраніе Сочиненій.

таки ведетъ къ высшему единству; но въ послѣдовательномъ движеніи мысли оказываются пробѣлы, искусственные переходы, наконецъ, смѣшеніе различныхъ ступеней, именно, первоначальнаго единства съ одною изъ противоположностей, иногда съ отвлеченно общимъ началомъ, иногда съ частнымъ. При такихъ ошибкахъ, нѣтъ, конечно, ничего легче, какъ подвергнуть логику Гегеля критикѣ въ подробностяхъ. Но указаніе частныхъ недостатковъ оставляетъ совершенно въ сторонѣ вопросъ о достоинствѣ цѣлаго.

Это не совсѣмъ правильное пониманіе діалектическаго закона отражается прежде всего на общемъ построеніи системы. Гегель раздѣляетъ философію на логику, философію природы и философію духа. Очевидно, что логика или, что̀ тоже самое, діалектика, представляетъ отвлеченно общій элементъ, развитіе законовъ чистой мысли; въ природѣ, напротивъ, выражается форма частнаго бытія; наконецъ, духъ составляетъ высшее единство обоихъ. Но у Гегеля, вслѣдствіе смѣшенія первоначальнаго единства съ отвлеченно общимъ моментомъ, чистая мысль является первоначальною основою, которая затѣмъ переходитъ въ природу и наконецъ, возвращается къ себѣ въ духѣ. Поэтому и логика начинается у него не съ непосредственнаго, то есть, конкретнаго бытія, а съ величайшаго отвлеченія, именно, съ чистаго бытія, которое, какъ чистое отвлеченіе, ничто иное какъ чистое отрицаніе. Конечно, результатъ выходитъ тотъ же: истина для Гегеля заключается не въ этихъ первоначальныхъ, самыхъ скудныхъ опредѣленіяхъ мысли, которыя составляютъ для нея только точку отправленія; истина у Гегеля есть духъ. Но по законамъ логики, первоначальное бытіе не полагается конечнымъ, а наоборотъ. Слѣдовательно, основа должна содержать въ себѣ обѣ противоположности, а не смѣшиваться съ одною изъ нихъ. Очевидно, что тутъ заключается поводъ къ невѣрному пониманію самой системы Гегеля.

Неправильное постановленіе исходной точки повело и къ неправильному построенію конца. Діалектическій законъ влечетъ за собою совпаденіе конца съ началомъ: высшее единство является сочетаніемъ противоположностей, также какъ и единство первоначальное. Это именно признаетъ Гегель. Но такъ какъ исходною точкою является у него не конкретное, а отвлеченное единство, то послѣднее должно составлять и завершеніе развитія. Поэтому, вы-

сшимъ проявленіемъ духа онъ пр знаетъ не исторію, а философію, которая представляетъ возвращеніе къ логикѣ. Такимъ образомъ, отвлеченная мысль становится началомъ и концомъ всего діалектическаго процесса, хотя духъ, какъ высшее единство всего сущаго, по самому смыслу системы, не есть отвлеченіе, а живое сочетаніе противоположностей.

Отсюда, наконецъ, невѣрное построеніе всей системы духовнаго міра. И здѣсь повторяются три ступени развитія: *духъ субъективный*, *духъ объективный* и *духъ абсолютный*. Первый есть духъ самъ въ себѣ взятый, въ совокупности внутреннихъ своихъ опредѣленій. Сначала онъ является въ непосредственной формѣ, какъ естественное произведеніе — *душа*. Затѣмъ, въ душѣ развивается *сознаніе:* субъектъ противополагаетъ себя внѣшнему міру. Наконецъ, вполнѣ развившееся сознаніе полагаетъ себя, какъ самоопредѣляющійся *разумъ*; это—духъ въ истинномъ своемъ значеніи: онъ является, какъ *духъ теоретическій*, въ познаніи, какъ *духъ практическій*, въ системѣ влеченій, какъ *духъ свободный*, въ разумной, самоопредѣляющейся волѣ. Такимъ образомъ, свободная воля составляетъ высшее опредѣленіе субъективнаго духа. Достигши этой ступени, онъ переходитъ во внѣшнюю дѣятельность и строитъ изъ себя объективный міръ, гдѣ основнымъ началомъ является *свобода*. Ступени развитія свободы или объективнаго духа суть *право, мораль* и *нравственность*. Подъ именемъ нравственности Гегель разумѣетъ общественное начало, представляющее сочетаніе права и морали, и выражающееся въ развитіи человѣческихъ союзовъ. Высшій изъ этихъ союзовъ есть *государство*. Но государство, какъ выраженіе извѣстной народности, само составляетъ только частное проявленіе міроваго духа. Поэтому, оно вступаетъ въ процессъ съ другими, подобными ему союзами. Этотъ процессъ есть *всемірная исторія*, высшее проявленіе объективнаго духа, проявленіе, которое составляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ переходъ къ третьей и послѣдней ступени, къ сознанію абсолютнаго духа. Послѣднее развивается въ трехъ ступеняхъ: въ *искусствѣ* въ *религіи* и въ *философіи*. Философіею завершается все развитіе мысли и бытія; здѣсь конецъ совпадаетъ съ началомъ [1]).

---

[1]) См. Encyclopädie, 3 Theil. Philos. des Geistes.

Таково общее построеніе философіи духа Гегеля. Ему нельзя отказать въ ширинѣ взгляда и въ значительной глубинѣ пониманія. Тѣмъ не менѣе, оно страдаетъ противорѣчіемъ. Если мы сравнимъ внутреннія опредѣленія духа съ дальнѣйшимъ развитіемъ этихъ же самыхъ опредѣленій, то увидимъ, что одно не соотвѣтствуетъ другому. Самоопредѣляющійся духъ развивается, какъ сказано выше, въ трехъ ступеняхъ: какъ теоретическій духъ, въ познаніи, какъ практическій духъ, въ системѣ влеченій, наконецъ, какъ свободный духъ, въ волѣ. Это и есть истинное отношеніе этихъ трехъ элементовъ. Если мы прибавимъ къ нимъ чувство, отнесенное Гегелемъ къ непосредственной формѣ духа, къ душѣ, то мы получимъ полную систему внутреннихъ опредѣленій духовнаго естества. Чувство представляетъ первоначальное, непосредственное его единство; разумъ и влеченія составляютъ двѣ противоположныя его стороны, изъ которыхъ одна обращена внутрь, а другая устремлена на внѣшній міръ; наконецъ, свободная воля является высшимъ единствомъ обоихъ. Сообразно съ этимъ должны быть построены и тѣ формы духовнаго міра, въ которыхъ проявляются эти опредѣленія. Міръ чувствъ есть внутренній міръ души; теоретическія идеи составляютъ область разума; покореніе природы, или система экономическихъ отношеній, соотвѣтствуетъ влеченіямъ; наконецъ, нравственный міръ образуетъ область воли. Послѣдній, очевидно, долженъ занимать высшее мѣсто въ развитіи духа, ибо онъ представляетъ живое или конкретное сочетаніе противоположностей, разума и природы, общаго и частнаго, безконечнаго и конечнаго. Между тѣмъ, у Гегеля о покореніи природы нѣтъ рѣчи; экономическія отношенія составляютъ, какъ увидимъ далѣе, только подчиненный моментъ юридическаго общества. Практическая сторона духа осуществляется въ нравственномъ мірѣ, а теоретическая сторона возвышается надъ послѣднимъ, какъ сознаніе абсолютнаго духа. Несоотвѣтствіе этого построенія изложенной выше системѣ внутреннихъ опредѣленій духовнаго естества очевидно. Изъ сказаннаго ясны и причины такого противорѣчія.

Посмотримъ теперь на внутреннее построеніе объективнаго духа, который составляетъ настоящій предметъ нашихъ изслѣдованій. Не смотря на неправильно назначенное ему мѣсто въ общей системѣ, это построеніе, слѣдуя діалектическому закону, вообще го-

воря, развиваетъ истинную сущность нравственныхъ опредѣленій и вѣрно указываетъ на взаимныя ихъ отношенія. Однако и здѣсь, по объясненнымъ выше причинамъ, оказываются существенные пробѣлы и недостатки.

Основнымъ опредѣленіемъ объективнаго духа признается свободная воля. Воля есть практическій разумъ, то есть, разумъ, дѣйствующій на внѣшній міръ. Поэтому, воля заключаетъ въ себѣ два противоположныхъ опредѣленія: общее и частное. Съ одной стороны, какъ мысль или какъ безусловное общее начало, она обладаетъ способностью абсолютнаго отвлеченія или чистой неопредѣленности. Воля не связана никакою цѣлью и никакимъ побужденіемъ; она можетъ отрѣшиться отъ всего. Это — элементъ безконечности. Съ другой стороны, воля имѣетъ содержаніе; она хочетъ чего нибудь. Отъ неопредѣленности она переходитъ къ опредѣленію. Это опредѣленіе можетъ быть взято, какъ изъ чистаго разума, такъ и изъ системы влеченій. Но каково бы оно ни было, воля всегда сознаетъ его своимъ, ею самою положеннымъ, ибо она имъ не связана и отъ опредѣленія она можетъ снова перейти къ неопредѣленности. Воля есть именно единичное начало, представляющее высшее единство общаго и частнаго. Противоположныя опредѣленія заключаются въ ней, какъ идеальные моменты, отъ нея зависимые и ею полагаемые; сама же она является какъ абсолютная возможность перехода отъ одного къ другому. Опредѣляясь, она остается собою, то есть, сохраняетъ въ себѣ элементъ чистой неопредѣленности; поэтому она и сознаетъ опредѣленіе, какъ моментъ, отъ котораго она всегда можетъ отрѣшиться, точно также какъ и наоборотъ, отъ неопредѣленности она всегда можетъ перейти къ ею самою полагаемому опредѣленію. Въ этомъ и заключается ея свобода, которая составляетъ сущность воли, точно также какъ тяжесть составляетъ сущность матеріальнаго тѣла. Поэтому, всѣ существа, одаренныя волею, сознаютъ себя свободными; но одинъ идеализмъ способенъ раскрыть истинный смыслъ этого начала [1]).

Въ этихъ мысляхъ Гегеля заключается высшее и глубочайшее, что было когда либо сказано о свободѣ воли. Инстинктивное чувство

---

[1]) Philosophie des Rechts §§ 4—7.

человѣка, которое прямо и непосредственно относится къ предмету въ его цѣлости, всегда признавало и признаетъ свободу, какъ фактъ, на которомъ строится весь нравственный міръ. Но объясненіе этого факта составляетъ загадку для пытующаго ума, ибо оно требуетъ высшаго разумѣнія метафизическихъ началъ. Поэтому, низшія формы познанія, опытъ и формальная логика, неизбѣжно приходятъ къ отрицанію свободы воли. Неспособны постигнуть ее и односторонніе метафизическіе системы. Только высшій идеализмъ проникаетъ въ истинную ея сущность, ибо онъ одинъ понимаетъ человѣка какъ высшее единство противоположныхъ началъ, безконечнаго и конечнаго, съ абсолютною возможностью перехода отъ одного къ другому.

Но, какъ всякое опредѣленіе, по ученію Гегеля, только въ концѣ раскрываетъ истинную свою сущность, такъ и воля только на высшей своей ступени является вполнѣ свободною. Въ низшихъ же своихъ формахъ, она находится еще подъ вліяніемъ естественныхъ началъ. Здѣсь она получаетъ свое содержаніе извнѣ, отъ влеченій и наклонностей; сама же она, оставаясь отвлеченно общимъ началомъ, является тутъ въ видѣ способности *выбирать* между различными влеченіями. Эта форма воли есть *произволъ*. Содержаніе не соотвѣтствуетъ здѣсь формѣ, ибо оно для нея внѣшнее и случайное; вслѣдствіе этого, произволъ представляетъ внутреннее противорѣчіе своихъ опредѣленій. Это противорѣчіе является въ видѣ борьбы между различными влеченіями, которыя приходятъ въ столкновеніе другъ съ другомъ. Выбирая между ними, произволъ полагаетъ себѣ общую цѣль — счастіе, но такъ какъ эта цѣль все-таки зависитъ отъ соглашенія случайныхъ влеченій, то и она является частною и случайною. Общаго въ ней, строго говоря, ничего нѣтъ, ибо влеченія безконечно разнообразны и исключаютъ другъ друга. Поэтому, счастіе, состоящее въ удовлетвореніи влеченій, недостижимо; оно представляетъ прогрессъ въ безконечность. Смыслъ этого прогресса заключается въ требованіи такого общаго начала, которое подчиняло бы себѣ все частное. Для этого необходимо отличить существенныя влеченія воли отъ несущественныхъ; существенными же слѣдуетъ признать тѣ, которыя не составляютъ только извнѣ взятое содержаніе, а отвѣчаютъ существу самой воли собственнымъ ея опредѣленіямъ. Въ этомъ и состоитъ истинно общее на-

чало, въ которомъ отвлеченно общее и частное являются только моментами. Самоопредѣляющаяся воля есть свободная воля въ истинномъ значеніи. Цѣль ея состоитъ въ осуществленіи своей свободы во внѣшнемъ мірѣ. Это—свободная воля, которая хочетъ свободной воли. Осуществленіе этой свободы составляетъ *право* въ обширномъ смыслѣ [1]).

Право развивается у Гегеля въ трехъ ступеняхъ: 1) какъ *отвлеченное* или *формальное право*, выражающее самоопредѣленіе воли во внѣшнемъ мірѣ; 2) какъ *мораль* или внутреннее самоопредѣленіе воли; 3) какъ *нравственность*, представляющая сочетаніе права и морали: общія требованія морали, осуществляясь во внѣшнемъ мірѣ, становятся системою юридическихъ учрежденій, опредѣляющихъ права и обязанности людей въ общественныхъ союзахъ [2]).

Отвлеченное право, или право въ тѣсномъ смыслѣ, есть проявленіе личной свободы. Въ этой области разсматриваются отдѣльныя лица и ихъ взаимныя отношенія. Отдѣльный человѣкъ, какъ свободное существо, имѣетъ правоспособность; въ этомъ качествѣ, онъ является *лицемъ*. Законъ права гласитъ: «будь лицемъ и уважай другихъ, какъ лица». Этотъ законъ—чисто формальный; онъ ограничивается однимъ отрицаніемъ, запрещеніемъ посягать на свободу лицъ. Содержаніе же, на этой ступени, дается естественными побужденіями человѣка, его влеченіями. Поэтому, оно имѣетъ характеръ случайный; законъ права ничего здѣсь не опредѣляетъ: онъ только дозволяетъ.

Существенно въ дозволеніи то, что внѣшній міръ подчиняется свободѣ, какъ не имѣющій въ отношеніи къ ней самостоятельнаго значенія. Во имя права, свободное лице налагаетъ руку на природу, и это право должно быть уважаемо другими. Въ этомъ заключается основаніе *собственности*, перваго проявленія личной свободы человѣка. Вещь — моя, потому что я хочу ее имѣть; это — право моей свободы. Содержаніе же этого права случайно; я могу имѣть больше или меньше: для юридическаго закона это все равно. Онъ запрещаетъ только трогать вещи, принадлежащія другимъ.

---

[1]) Philos. des Rechts, §§ 9—29.

[2]) Тамъ же, § 33.

Вещи же, никому не принадлежащія, присвоиваются тому, кто ими овладѣетъ. Для законнаго присвоенія требуется однако, чтобы воля дѣйствительно выразилась въ вещи: это дѣлается посредствомъ физическаго овладѣнія, обдѣлки, наконецъ простаго означенія. Наоборотъ, когда воля перестаетъ проявляться въ вещи, послѣдняя можетъ быть присвоена другими. Вслѣдствіе этого, право собственности теряется давностью. Присвоенная вещь находится въ полномъ распоряженіи собственника. Онъ можетъ по произволу употреблять и даже уничтожать ее для своихъ потребностей. Точно также онъ воленъ предоставить часть ея употребленія другому. Наконецъ, онъ воленъ и самое свое право собственности передать другому, ибо вещи, по существу своему, могутъ переходить изъ рукъ въ руки, присвоиваться тѣмъ или другимъ лицемъ. Внѣшняя природа составляетъ общую среду, черезъ которую отдѣльныя лица вступаютъ въ юридическія отношенія другъ къ другу. Эти отношенія выражаются въ *договорѣ* [1]).

Договоръ составляетъ второе проявленіе личной свободы. И тутъ, содержаніе еще случайно; оно зависитъ отъ произвола лицъ. Существеннымъ моментомъ является здѣсь уговоръ, то есть, выраженіе воль; исполненіе же составляетъ только послѣдствіе этого акта, ибо черезъ уговоръ предметъ пересталъ уже быть собственностью одного и сдѣлался собственностью другаго. Вслѣдствіе этого, неисполненіе договора становится посягательствомъ на чужую собственность. Но соединенная такимъ образомъ воля не есть еще *общая* (allgemein), а только *совокупная* (gemeinsam) воля лицъ. Договаривающіеся не дѣйствуютъ здѣсь заодно, для общей цѣли; каждый остается самостоятельнымъ лицемъ, съ своими особенными цѣлями и интересами. Такимъ образомъ, общее начало, право, состоитъ здѣсь въ зависимости отъ частнаго элемента, отъ случайной воли лицъ, а такъ какъ частныя воли могутъ расходиться, то договоръ можетъ быть нарушенъ. Отсюда третье проявленіе личной свободы — *неправда* [2]).

Неправда составляетъ такое проявленіе свободы, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ ея отрицаніе, ибо она нарушаетъ свободу дру-

---

[1]) Phil. des Rechts, §§ 34 — 71.

[2]) Тамъ же, §§ 72 — 81.

гаго. Слѣдовательно, она сама себѣ противорѣчитъ, а потому, въ свою очередь, должна быть отрицаема. Положительное проявленіе права состоитъ въ отрицаніи этого отрицанія, то есть, въ насиліи правомѣрномъ, уничтожающемъ насиліе неправомѣрное. Вслѣдствіе этого, юридическій законъ имѣетъ характеръ принудительный. Отрицаніе внѣшняго, нанесеннаго другому вреда составляетъ вознагражденіе за убытки. Но источникъ неправды лежитъ въ самой волѣ нарушителя, отрицающей право; поэтому, возстановленіе права должно состоять въ отрицаніи этой воли, которая, какъ противорѣчащая праву, подлежитъ принужденію. Это отрицаніе отрицанія есть *возмездіе*; оно предписываетъ воздавать равное за равное, не въ матеріальномъ смыслѣ, какъ око за око, а по оцѣнкѣ дѣйствія. Въ этомъ заключается требованіе соразмѣрности преступленія съ наказаніемъ, требованіе карающаго правосудія, составляющее истинное основаніе уголовнаго законодательства. Всякія другія соображенія имѣютъ здѣсь только второстепенное значеніе. Но въ области личнаго права, гдѣ нѣтъ еще высшаго судьи надъ отдѣльными лицами, возмездіе предоставляется самому обиженному. Поэтому, оно не является чистымъ выраженіемъ закона, а имѣетъ характеръ личный и случайный; оно принимаетъ форму мести. Вслѣдствіе того, месть, въ свою очередь, вызываетъ возмездіе и т. д. до безконечности. Въ этомъ прогрессѣ въ безконечность выражается недостаточность формальнаго или отвлеченнаго права: оно приводитъ къ требованію, которое не можетъ быть исполнено. Правосудіе должно быть не только местью, но и наказаніемъ, наказаніе же имѣетъ въ виду не случайное отношеніе внѣшнихъ дѣйствій, а самую внутреннюю волю преступника, въ которой долженъ быть возстановленъ общій законъ. Черезъ это, внѣшнее право переходитъ въ другую область, въ область внутренняго самоопредѣленія или морали [1]).

Въ морали, воля сознаетъ себя опредѣляющеюся извнутри себя, независимо отъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ побужденій, чисто на основаніи лежащаго въ ней общаго начала. Но содержаніе этого начала моралью не дается; и тутъ законъ остается формальнымъ. Поэтому, онъ не опредѣляетъ воли въ ея конкретныхъ

---

[1]) Phil. des Rechts, §§ 82—104.

проявленіяхъ, а относится къ ней, только какъ отвлеченное требованіе или *должное*. Это—воля, какъ отвлеченно общій моментъ [1]).

Первое опредѣленіе воли въ этой сферѣ заключается въ отношеніи внутренняго самоопредѣленія къ проистекающему изъ него дѣйствію. Воля признаетъ своимъ только то дѣйствіе, къ которому она опредѣлилась умышленно, то есть, сознательно и свободно. Это—право *вины*. Затѣмъ, и самое содержаніе дѣйствія, та цѣль, съ которою оно совершается, то есть, *намѣреніе*, должно отвѣчать внутреннимъ потребностямъ дѣйствующаго лица. Лице имѣетъ право находить въ дѣйствіи личное свое удовлетвореніе. Въ этомъ заключается его *благо*. Но личное благо можетъ быть и случайнымъ. Воля имъ не связана; какъ общее, разумное начало, она опредѣляется не личною, а общею цѣлью, и въ ней находитъ свое удовлетвореніе. Эта общая цѣль есть идея *добра*, которая составляетъ внутренній законъ для самоопредѣляющейся воли. Но такъ какъ эта идея противополагается личному благу, то здѣсь она является въ видѣ требованія; субъектъ состоитъ къ ней въ отношеніи *обязанности*. Притомъ, это требованіе—чисто отвлеченное и формальное. Человѣкъ долженъ дѣйствовать по общему закону; онъ долженъ исполнять обязанность для обязанности; но чего именно требуетъ отъ него обязанность, это общимъ закономъ морали не опредѣляется. Наполненіе ея живымъ содержаніемъ предоставляется здѣсь собственному усмотрѣнію лица, которое въ каждомъ данномъ случаѣ рѣшаетъ, что для него составляетъ обязанность, и что нѣтъ. Это рѣшающее, субъективное начало есть *совѣсть*, внутреннее, неприкосновенное святилище свободы человѣка, средоточіе его нравственнаго міра. Человѣкъ имѣетъ право опредѣляться къ добру только на основаніи собственной совѣсти. Однако и совѣсть не соотвѣтствуетъ вполнѣ идеѣ добра. Какъ центръ всей нравственной жизни человѣка, она заключаетъ въ себѣ оба противоположныя опредѣленія воли, общее и частное, законъ и произволъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность перехода отъ одного къ другому. Совѣсть можетъ уклониться отъ добра и перейти къ началу противоположному, которое, какъ таковое, является *зломъ*. Явленіе зла обнаруживаетъ недостаточность опредѣленій

---

[1]) Phil. des Rechts, §§ 105 — 108.

морали, недостаточность, состоящую именно въ томъ, что идея добра является здѣсь отвлеченно общимъ, формальнымъ, а потому чисто субъективнымъ началомъ, лишеннымъ вслѣдствіе этого живаго содержанія. Восполнить этотъ недостатокъ можно только переходомъ субъективнаго начала въ объективное. Внутреннее самоопредѣленіе должно соединиться съ внѣшнимъ; общее должно проникнуть частное. Это высшее единство права и морали составляетъ нравственность [1]).

Въ нравственности, лица связываются своею общею нравственною сущностью. Эта сущность является здѣсь уже не какъ субъективная, формальная идея, а какъ объективная система законовъ и учрежденій, въ которыхъ осуществляется идея добра. Лице исполняетъ эти законы; въ этомъ состоитъ его обязанность. Такимъ образомъ, здѣсь обязанности становятся уже опредѣленными. Съ другой стороны, въ законахъ выражается самое разумное существо воли, содержаніе нравственной свободы; въ нихъ воплощаются начала права и общаго блага. Поэтому, исполненіе законовъ составляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и право лица; въ нихъ оно находитъ личное свое удовлетвореніе. Въ области нравственности, права и обязанности связаны неразрывно: лице имѣетъ на столько правъ, на сколько оно имѣетъ обязанностей, и наоборотъ. Вслѣдствіе этого, исполненіе законовъ становится для лицъ второю, высшею ихъ природою, что̀ и называется *нравами*. Соотвѣтствіе свойствъ лица требованіямъ нравственности составляетъ его *добродѣтель*. А такъ какъ эти нравы одинакіе у многихъ, то изъ нихъ образуется *духъ* людей, живущихъ подъ общими законами. Такимъ образомъ, общая нравственная сущность является живымъ духомъ нравственно-юридическаго союза, одушевленнаго общею цѣлью. Лица же состоятъ членами этого союза и въ немъ находятъ свое удовлетвореніе. Этимъ достигается полное соглашеніе субъективнаго начала съ объективнымъ [2]).

Союзы, соединяющіе людей, суть: 1) семейство; 2) гражданское общество; 3) государство. Они представляютъ различныя ступени развитія нравственнаго начала.

---

[1]) Phil. des Rechts, §§ 151 — 141.

[2]) Тамъ же, §§ 142—156.

Семейство есть союзъ, основанный на отношеніяхъ естественныхъ, данныхъ природою. Связью его служитъ естественное чувство — любовь. Это чувство составляетъ основаніе брака. Но сила нравственно-юридическаго начала превращаетъ естественное соединеніе половъ въ союзъ духовный, образующій одно нравственное лице, а потому возвышенный надъ случайностью влеченій и по существу своему неразрывный. Это духовное единство становится видимымъ, внѣшнимъ, въ дѣтяхъ, которые составляютъ цѣль союза. Съ достиженіемъ цѣли, съ воспитаніемъ дѣтей, семья распадается. Дѣти дѣлаются самостоятельными и основываютъ каждый свое отдѣльное семейство. Черезъ это, между ними установляются уже инаго рода отношенія. Семейство переходитъ въ гражданское общество [1]).

Гражданское общество есть союзъ людей, какъ самостоятельныхъ единицъ. Основнымъ его элементомъ является отдѣльная личность съ ея потребностями и интересами. Общее начало служитъ здѣсь только средствомъ для удовлетворенія личныхъ цѣлей. Отсюда возникаетъ сложная сѣть частныхъ отношеній, составляющихъ существо этого союза. Прежде всего, въ силу взаимныхъ потребностей, люди вступаютъ въ экономическія отношенія другъ къ другу. Образуется общая *система потребностей*, которая ведетъ къ систематическому распредѣленію самыхъ способовъ удовлетворенія, то есть, къ *раздѣленію труда*; послѣднее же, въ свою очередь, влечетъ за собою *различіе состояній*. Это различіе вытекаетъ изъ самаго развитія лежащаго въ основаніи ихъ понятія. Первымъ является состояніе *естественное*, которое добываетъ произведенія природы, именно, земледѣльцы; второе есть состояніе *формирующее* или промышленное, заключающее въ себѣ ремесленниковъ, фабрикантовъ и купцовъ; третье, наконецъ, есть состояніе *общее*, которое исполняетъ общественныя цѣли. Общее начало, господствующее надъ всею этою системою, есть *право*, охраняющее трудъ и собственность каждаго. Въ гражданскомъ обществѣ, право является уже какъ положительный законъ, которымъ установляются признаваемыя всѣми нормы. Вслѣдствіе этого, личность и собственность получаютъ здѣсь законное признаніе; договоръ дѣлается ненарушимымъ, а преступленіе влечетъ за собою общественное наказаніе. Прило-

---

[1]) Phil. des Rechts, §§ 158 — 181.

женіе закона къ отдѣльнымъ случаямъ становится дѣломъ *суда*, который получаетъ бытіе въ гражданскомъ обществѣ. Но для охраненія интересовъ недостаточно одного суда, возстановляющаго нарушенное право. Безопасность лицъ и имуществъ требуетъ устраненія тѣхъ случайностей, которымъ они могутъ подвергнуться, а съ другой стороны, связь интересовъ ведетъ къ принятію общихъ мѣръ, удовлетворяющихъ совокупнымъ потребностямъ общества. Отсюда необходимость *полиціи*, которая установляетъ внѣшній порядокъ и завѣдываетъ общими учрежденіями. Однако и внѣшній порядокъ недостаточенъ; требуется внутренняя связь между правомъ и интересами. Въ гражданскомъ обществѣ, эта связь создается частными союзами или *корпораціями*. Каждое лице примыкаетъ къ сословію, къ общинѣ, къ цеху, и въ нихъ находитъ обезпеченіе своихъ частныхъ цѣлей, помощь противъ случайностей, наконецъ, опредѣленное общественное положеніе, которое даетъ ему извѣстную сословную честь. Корпораціи составляютъ нравственный элементъ гражданскаго общества; это — второе основаніе общества послѣ семейства. Но ограничиваясь частными цѣлями союза, эти мелкія единицы имѣютъ наклонность обособляться и костенѣть въ своей узкой рамкѣ. Чтобы поддержать между ними общую связь, необходимъ надъ ними высшій надзоръ во имя единой общественной цѣли, которой всѣ частныя цѣли должны подчиняться. Этотъ высшій надзоръ принадлежитъ новому союзу — государству, которое, въ отличіе отъ гражданскаго общества, является представителемъ общественнаго единства и безусловно общей цѣли [1]).

Государство представляетъ полное осуществленіе нравственной идеи, дѣйствительность нравственнаго духа или объективнаго разума. Оно не составляетъ уже средства для достиженія другихъ цѣлей; оно само есть абсолютная цѣль. Поэтому, оно имѣетъ верховное право надъ человѣкомъ, который въ немъ достигаетъ высшаго своего назначенія. Высшая обязанность человѣка — быть членомъ государства. Но и наоборотъ, въ немъ человѣкъ находитъ высшее осуществленіе своей свободы и своего права. Субъективное начало и объективное приходятъ здѣсь къ полному соглашенію. Объективное начало само вытекаетъ изъ субъективнаго, то есть,

[1]) Phil. des Rechts, §§ 182—256.

изъ воли, но не изъ личной и случайной воли, какъ договоръ, а изъ существенной воли членовъ союза. Основаніемъ государства является народный духъ, живущій въ гражданахъ, и достигающій въ немъ высшаго самосознанія [1]).

Идея государства развивается: 1) какъ внутренній организмъ; 2) какъ внѣшнія отношенія различныхъ государствъ между собою; 3) какъ общій духъ, владычествующій надъ совокупнымъ процессомъ ихъ развитія, то есть, какъ всемірная исторія.

Государство, какъ высшее осуществленіе идеи свободы, возвышается надъ семействомъ и гражданскимъ обществомъ; но оно не поглощаетъ ихъ въ себѣ, а признаетъ ихъ права и оставляетъ имъ должную самостоятельность, подчиняя ихъ только себѣ, какъ высшей власти, и само составляя для нихъ верховную цѣль. Такимъ образомъ, частная свобода сохраняетъ въ государствѣ все свое значеніе, но къ ней прибавляется свобода политическая, основанная на сознаніи общей государственной цѣли. Таковъ въ особенности характеръ новыхъ государствъ, въ отличіе отъ древнихъ. Въ послѣднихъ господствовала еще первоначальная слитность; вслѣдствіе этого, частныя сферы не получили еще полнаго развитія, и частная свобода поглощалась общественною. Новое государство, напротивъ, представляетъ возвращеніе уже вполнѣ развившихся частныхъ элементовъ къ общему, какъ высшему единству; здѣсь оба начала пришли къ согласію [2]).

Но государство не ограничивается владычествомъ надъ другими, подчиненными сферами. Какъ самостоятельный союзъ, оно образуетъ свой собственный организмъ, выражающійся въ политическомъ устройствѣ. Организмъ, вообще, представляетъ развитіе идеи въ совокупности ея опредѣленій. Въ государствѣ, эти внутреннія различія образуютъ систему раздѣльныхъ властей, которыя однако, въ силу своей органической связи, не распадаются врозь и не ограничиваютъ другъ друга, какъ самостоятельныя силы, а дѣйствуютъ согласно, какъ члены единаго цѣлаго. Эти власти суть: законодательная, установляющая общія нормы, правительственная, прилагающая эти нормы къ отдѣльнымъ случаямъ, и наконецъ,

---

[1]) Phil. des Rechts, §§ 257—258.

[2]) Тамъ же, §§ 260—262.

княжеская, представляющая послѣднее, верховное рѣшеніе воли, и связывающая все остальное. Онѣ соотвѣтствуютъ тремъ моментамъ развитія идеи: общему, частному и единичному. Такимъ образомъ, изъ всѣхъ политическихъ формъ, полное развитіе идеи государства представляетъ только конституціонная монархія. Остальные образы правленія, монархія, аристократія и демократія, относятся къ низшимъ ступенямъ государственнаго развитія, гдѣ общая идея не достигла еще полнаго своего разчлененія. Здѣсь господствуетъ еще чисто поверхностное различіе, основанное на количественномъ опредѣленіи властвующихъ лицъ [1]).

Каково же должно быть сообразное съ идеею устройство конституціонной монархіи? Первое мѣсто въ ней принадлежитъ князю. Онъ является представителемъ государственнаго полновластія, которое состоитъ въ подчиненіи всѣхъ частей цѣлому и всѣхъ частныхъ цѣлей общей цѣли союза. Полновластіе, по идеѣ, принадлежитъ не народу, какъ массѣ, а государству, какъ единичному лицу, содержащему въ своемъ верховномъ единствѣ всѣ отдѣльныя части и элементы. Единичное же лице можетъ въ дѣйствительности быть представлено только физическимъ лицемъ, которому поэтому и должно быть предоставлено верховное рѣшеніе. Всякаго рода собранія служатъ недостаточнымъ выраженіемъ этого момента. По той же причинѣ, монархія должна быть наслѣдственною; иначе верховная воля государства ставится въ зависимость отъ частныхъ воль отдѣльныхъ лицъ, отъ борьбы людей и партій. Такое единичное представительство политическаго союза лицемъ монарха не предаетъ однако государства на жертву всѣмъ случайностямъ рожденія и произвола. Господство случайности возможно только на низшихъ ступеняхъ государственнаго быта, гдѣ различные моменты идеи не получили еще надлежащей самостоятельности; въ устройствѣ же вполнѣ развившемъ свои опредѣленія, единичное рѣшеніе является только завершеніемъ всего остальнаго. Отъ конституціоннаго монарха не требуется никакихъ личныхъ качествъ. Ему вовсе не нужно вмѣшиваться во все и направлять всѣ дѣла. Онъ долженъ только сказать: *da*, и поставить точку (Er muss nur *ja* sa-

---

1) Phil. des Rechts, §§ 263 — 274.

gen und den Punkt auf das *i* setzen). Здѣсь самое положеніе монарха дѣлаетъ его истиннымъ органомъ государства [1]).

Отъ княжеской власти отличается власть правительственная, которая заключаетъ въ себѣ полицію и судъ. Назначеніе ея состоитъ въ приложеніи закона къ частнымъ случаямъ. Вслѣдствіе этого, она приходитъ въ прямое соприкосновеніе съ гражданами и съ тѣми частными союзами, на которые раздѣляется гражданское общество. Эти союзы непосредственно завѣдываютъ мѣстными и корпоративными интересами; задача же государственнаго управленія заключается въ охраненіи общаго государственнаго интереса. Исполненіе этой задачи возлагается на особое состояніе государственныхъ служителей, назначаемыхъ монархомъ и получающихъ свое содержаніе отъ государства. Главное начало въ организаціи этой части состоитъ въ раздѣленіи труда, при чемъ однако, на вершинѣ, различныя отрасли должны связываться общими учрежденіями. Затрудненіе заключается здѣсь въ соглашеніи этого раздѣльнаго устройства съ соединеніемъ различныхъ отраслей въ корпоративныхъ союзахъ. Послѣдніе должны сохранять свою самостоятельность; иначе исчезаютъ органическое устройство гражданскаго общества и свобода частной жизни. Управляемые должны быть ограждены отъ произвола управляющихъ. Отчасти гарантія заключается въ іерархическомъ устройствѣ правительственныхъ властей и въ контролѣ высшихъ надъ низшими. Но отдаленіе высшихъ властей отъ непосредственнаго соприкосновенія съ народомъ дѣлаетъ эту гарантію весьма недостаточною. Она необходимо должна быть восполнена тою преградою, которую представляетъ произволу чиновниковъ самостоятельность корпоративныхъ правъ [2]).

Наконецъ, что касается до законодательной власти, то въ ней участвуютъ всѣ три элемента: монархъ посредствомъ верховнаго рѣшенія, правительство доставленіемъ матеріала для законодательной дѣятельности, народъ обсужденіемъ законовъ черезъ своихъ представителей. Начало народнаго представительства основано не на томъ, что народъ будто бы лучше понимаетъ общія потребности и интересы, нежели правительство: напротивъ, онъ обыкновенно

---

[1]) Phil. des Rechts, §§ 275—286.

[2]) Тамъ же, §§ 287—295.

понимаетъ ихъ хуже, чѣмъ тѣ, которые стоятъ на верху. Истинная причина заключается въ необходимости сочетанія субъективной свободы съ объективною. Черезъ представительство, законъ и государство входятъ въ народное сознаніе и въ немъ получаютъ самую крѣпкую свою опору. Но въ законодательствѣ должна быть представлена не личная воля разсѣянныхъ единицъ, а народъ, какъ онъ есть, въ живой своей организаціи, разчлененный на корпораціи и сословія. Черезъ это, всѣ существенные интересы общества получаютъ голосъ въ представительствѣ. Изъ трехъ состояній, на которыя раздѣляется гражданское общество, одно, именно то, которое исключительно посвящаетъ себя общественнымъ дѣламъ, имѣетъ уже свою отдѣльную сферу дѣятельности въ государственномъ управленіи; слѣдовательно, представительство должно быть отъ двухъ остальныхъ—отъ земледѣльческаго и промышленнаго. Но значеніе этихъ двухъ состояній въ политическомъ устройствѣ не одинаково: одно изъ нихъ по преимуществу назначено къ тому, чтобы играть роль посредника между другими элементами. Вообще, органическая связь частей вездѣ требуетъ посредствующихъ членовъ. Они должны существовать и между княземъ и представительствомъ, для того чтобы эти два органа власти не были въ постоянномъ противоположеніи, а дѣйствовали бы согласно. Со стороны князя, такимъ посредствующимъ членомъ служатъ правительственныя лица, которыя несутъ на себѣ отвѣтственность за управленіе; со стороны же представительства, посредникомъ должно быть то состояніе, которое преимущественно носитъ въ себѣ сознаніе общихъ началъ, то есть, состояніе земледѣльческое. Но для того чтобы представители его могли исполнять свое назначеніе, необходимо, не только чтобы они принадлежали къ высшей, образованнѣйшей его части, но и чтобы у нихъ было независимое и вполнѣ обезпеченное положеніе. Это достигается учрежденіемъ маіоратовъ, которые дѣлаютъ ихъ имущество неотчуждаемымъ. Это—жертва, приносимая требованіямъ государства. Въ качествѣ посредниковъ, они должны составлять особую, верхнюю палату. Нижняя же палата должна состоять изъ представителей промышленнаго состоянія въ его раздѣленіи на корпораціи и общины. И тутъ государство въ правѣ требовать гарантій дѣльнаго обсужденія законовъ. Главная можетъ заключаться въ томъ, чтобы избираемые

доказали уже свое знаніе общественныхъ дѣлъ занятіемъ какихъ-либо общественныхъ должностей. Значеніе субъективной свободы въ государствѣ не ограничивается впрочемъ участіемъ гражданъ въ законодательной власти. Пренія палатъ, которыя непремѣнно должны быть публичныя, распространяютъ знакомство съ политическими вопросами во всей массѣ народа, которая вліяетъ на ихъ рѣшеніе обсужденіемъ ихъ путемъ рѣчи и печати. Въ этомъ состоитъ общественное мнѣніе, выражающее субъективную свободу уже не въ органической формѣ, а какъ чисто личное начало. Въ немъ поэтому соединяются два противоположныхъ элемента: существенное и вѣчное, лежащее въ глубинѣ народнаго духа, съ произволомъ и случайностью, составляющими свойство частныхъ мнѣній. Дѣло государственнаго человѣка—раздѣлить эти два элемента, и доискаться истины, скрывающейся въ хаотической массѣ личныхъ сужденій [1]).

Такъ развиваются внутреннія опредѣленія государства. Въ результатѣ, оно является цѣльнымъ духовнымъ организмомъ, единичнымъ лицемъ, и какъ таковое, оно вступаетъ въ отношенія къ другимъ, подобнымъ же лицамъ. Въ этомъ состоитъ его внѣшнее полновластіе. Здѣсь уже видимымъ образомъ выражается безусловное подчиненіе всѣхъ частныхъ цѣлей государственной. Всѣ граждане обязаны жертвовать своею жизнью и имуществомъ для защиты отечества. Государство является здѣсь не только средствомъ для охраненія частныхъ интересовъ, но высшимъ началомъ, для котораго послѣдніе служатъ только орудіемъ. Но такъ какъ внѣшняя защита составляетъ лишь одну изъ сторонъ государственной жизни, то она становится предметомъ занятій особаго сословія—войска. Только въ минуты крайней опасности, когда ставится вопросъ о самомъ существованіи государства, всѣ граждане призываются къ оружію [2]).

Будучи полновластнымъ, государство требуетъ признанія со стороны другихъ. Этимъ установляется правомѣрная его независимость въ ряду державъ. Дальнѣйшія же отношенія государствъ опредѣляются договорами. Соблюденіе договоровъ составляетъ основаніе между-

---

1) Phil. des Rechts, §§ 298—319.

2) Тамъ же, §§ 321—329.

народнаго права. Но такъ какъ государства обладаютъ полною независимостью рѣшенія, то они всегда могутъ нарушать договоры. Отсюда, при невозможности соглашенія, возникаетъ война. Въ войнѣ, самое существованіе государства подвергается опасности и становится случайнымъ. Какъ проявленіе извѣстнаго народнаго духа, государство ограничено, а потому конечно. Оно можетъ погибнуть, но мѣсто его занимается другими. Возникающіе отсюда перевороты составляютъ ходъ всемірной исторіи, въ которомъ государственная жизнь сама становится орудіемъ всемірнаго духа [1]).

Исторія человѣчества представляетъ изложеніе внутренняго содержанія духа, развитіе его самосознанія и свободы. Въ ней духъ является независимымъ отъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ условій; онъ опредѣляется чисто извнутри себя и самъ себя дѣлаетъ въ дѣйствительности тѣмъ, что онъ есть въ существѣ своемъ. Въ этомъ состоитъ всякое развитіе; но духъ, въ отличіе отъ природы, развивается не органическимъ путемъ, то есть, безпрепятственнымъ изложеніемъ внутреннихъ своихъ опредѣленій, а черезъ посредство сознанія и свободы, борьбою противоположностей. Орудіями этого движенія являются лица съ ихъ страстями и интересами. Каждое изъ нихъ преслѣдуетъ свои частныя цѣли, ищетъ личнаго удовлетворенія, но безсознательно оно исполняетъ общія цѣли, и осуществляетъ то, что требуется духомъ. Таковы въ особенности историческія личности, которыя возвышаются надъ современниками и играютъ историческую роль, именно потому что онѣ лучше другихъ понимаютъ потребности своего времени. Среда же, въ которой осуществляется самоопредѣленіе духа, есть государство, высшее выраженіе свободы на землѣ. Только тѣ народы играютъ историческую роль, которые образуютъ изъ себя политическое тѣло. Но государство, какъ выраженіе извѣстной народности, есть только частное проявленіе всемірнаго духа. Историческіе народы и государства представляютъ различныя ступени его развитія. Тотъ изъ нихъ, который въ данное время болѣе всѣхъ выражаетъ въ себѣ настоящую ступень, тотъ является господствующимъ; когда же онъ исполнилъ свое назначеніе, онъ сходитъ съ историческаго поприща и уступаетъ мѣсто другимъ.

---

[1]) Phil. d. Rechts, §§ 330 — 340.

Такихъ ступеней въ исторіи четыре. Въ послѣдовательности ихъ выражается развитіе свободы или существа духа. Сначала владычествуетъ общая субстанція, въ которую личность всецѣло погружена. Свободенъ только одинъ, стоящій во главѣ государства; поэтому, онъ является деспотомъ. Таковъ міръ восточный. Затѣмъ, мало по малу, пробуждается сознаніе свободы, которая однако, не вдругъ отрѣшается отъ общей субстанціи, а состоитъ еще съ нею въ гармонической связи. Отсюда художественное міросозерцаніе, составляющее характеристическую черту греческой жизни. Но эта юношеская гармонія быстро изчезаетъ, ибо она не поборола еще въ себѣ раздвоенія. Послѣднее наступаетъ съ переходомъ исторіи въ Римъ. Здѣсь является противоположность между отвлеченно-общимъ началомъ и частнымъ, сначала въ видѣ борьбы аристократіи съ демократіею, затѣмъ какъ развитіе, съ одной стороны, отвлеченнаго, всемірнаго государства, а съ другой стороны, частнаго права и личныхъ интересовъ. Въ Римѣ, человѣчество доходитъ до крайней степени внутренняго разлада; но съ этимъ вмѣстѣ является и примиреніе, составляющее поворотную точку исторіи. Достигшая крайняго развитія личность, углубляясь въ себя, признаетъ свое тождество съ божественнымъ началомъ. Этимъ возстановляется внутреннее единство духа, примиреніе его съ самимъ собою. Таково значеніе Христіанства. Но на первыхъ порахъ, это примиреніе остается еще чисто внутреннимъ; оно образуетъ высшій, духовный міръ, противоположный міру свѣтскому. Дальнѣйшее развитіе исторіи состоитъ въ перенесеніи этого начала въ жизнь, при взаимномъ проникновеніи свѣтской области и духовной. Это и есть задача новой исторіи, задача, исполненіе которой составляетъ призваніе германскаго народа и германскаго государства [1]).

Таково содержаніе философіи права Гегеля. Изъ предъидущаго можно судить объ ея достоинствахъ и недостаткахъ. Первыя несомнѣнно перевѣшиваютъ. Философія права Гегеля, какъ и вообще его система, составляетъ завершеніе всего предшествующаго развитія мысли. Различныя направленія человѣческаго ума сходятся здѣсь, какъ въ средоточіи, и достигаютъ высшей гармоніи. Никто изъ предшествующихъ мыслителей такъ глубоко и вѣрно не опре-

[1]) Phil. des Rechts, §§ 341—360; ср. Phil. der Geschichte, Einleit.

дѣлилъ мѣста и взаимныхъ отношеній различныхъ элементовъ нравственнаго міра. Въ основаніе положено истинное ихъ начало, свобода воли, которая выведена съ такимъ глубокомысліемъ, что больше ничего не остается желать. Противоположныя опредѣленія свободы, право и мораль, составляющія внѣшнюю и внутреннюю ея стороны, противопоставлены другъ другу и затѣмъ сведены къ высшему единству въ организмѣ общественныхъ союзовъ, въ которыхъ нравственныя идеи сочетаются съ удовлетвореніемъ личности, и гдѣ человѣкъ, въ обоихъ опредѣленіяхъ своего естества, какъ отдѣльная особь и какъ существо разумно-нравственное, достигаетъ высшаго своего назначенія. Развитіе этихъ началъ составляетъ одну изъ самыхъ плодотворныхъ мыслей въ философіи права и останется безсмертною заслугою Гегеля. И все это діалектическое движеніе завершается наконецъ воззрѣніемъ на государство, какъ на органъ всемірнаго духа, излагающаго свое содержаніе въ исторіи. Можно сказать, что существенныя основы построеннаго Гегелемъ зданія несомнѣнно вѣрны. Читатель можетъ убѣдиться, что вся предшествующая исторія политической мысли служитъ имъ подтвержденіемъ. Опытъ блистательнымъ образомъ оправдываетъ здѣсь выводы умозрѣнія. Критика можетъ относиться только къ частностямъ. Она обнаруживаетъ скорѣе недостаточное развитіе и непослѣдовательное проведеніе началъ, нежели невѣрное ихъ пониманіе. Общее же воззрѣніе выходитъ очищеннымъ и дополненнымъ изъ критической его оцѣнки.

Въ чемъ же состоятъ недостатки теоріи Гегеля? И тутъ, мы прежде всего должны указать на неправильность діалектическаго построенія. Вмѣсто четырехъ опредѣленій, мы опять находимъ только три. Если мы возьмемъ всю совокупность отношеній человѣческихъ воль, то мы увидимъ, что первоначальную, непосредственную ихъ основу составляетъ общежитіе, какъ естественное опредѣленіе человѣка. Оно заключаетъ въ себѣ четыре существенныхъ элемента: власть, законъ, свободу и цѣль. Изъ него развивается, съ одной стороны, право, какъ частное, съ другой стороны мораль, какъ отвлеченно-общее начало. Это доказывается самою исторіею политической мысли. Первая школа, съ которой начинается философія права въ новое время, есть школа общежительная, которой коренное начало высказано уже Гуго Гроціемъ. Послѣ того,

мысль разбивается на два противоположныхъ направленія, нравственное и индивидуальное, которыя, наконецъ, опять сводятся къ единству въ идеализмѣ. У Гегеля, по объясненнымъ выше причинамъ, эта первоначальная основа и здѣсь исчезаетъ. Вмѣсто нея, первою ступенью развитія свободы является одно изъ противоположныхъ ея опредѣленій, и на этотъ разъ не субъективное, внутреннее, отвлеченно-общее, а объективное, внѣшнее, частное, именно, право. Отсюда слишкомъ обширное значеніе, данное началу права, значеніе, которое ведетъ къ смѣшенію понятій. Вслѣдствіе этого, самая мораль является развитіемъ началъ права, что очевидно невѣрно, если принять право въ точномъ смыслѣ слова. Отсюда, наконецъ, совершенно искусственный переходъ отъ первой ступени ко второй. Развитіе началъ уголовнаго права ведетъ къ необходимости сочетанія права и морали въ государствѣ, а никакъ не къ переходу изъ одного понятія въ другое. Не смотря на то однако, опредѣленія права въ существенныхъ чертахъ выведены вѣрно; но за то опредѣленія морали развиты у Гегеля весьма недостаточно. Сущность морали, какъ отвлеченно общаго начала, вытекающаго изъ чистыхъ или формальныхъ требованій разума, понята, какъ слѣдуетъ, но систематическая разработка этого начала остается крайне скудною. Добродѣтель Гегель неправильно отнесъ не къ морали, а къ нравственности, да и тамъ онъ едва коснулся этого понятія. Начало закона имъ вовсе не развито; идея же совершенства, опредѣляющая нравственный идеалъ, совершенно оставлена имъ въ сторонѣ. Можно сказать, что ученіе о морали составляетъ самую слабую сторону философіи права Гегеля. Оно требуетъ гораздо болѣе полной обработки.

Несравненно выше стоитъ ученіе о нравственности. Послѣдовательное развитіе общественныхъ союзовъ указано вѣрно и гораздо болѣе подтверждается исторіею, нежели могъ подозрѣвать самъ Гегель. Но и тутъ мы находимъ тотъ же недостатокъ діалектическаго построенія. Вмѣсто четырехъ союзовъ, опять являются только три. Четвертый союзъ, церковь, опущенъ. Отнесши религію къ области абсолютнаго духа, возвышающейся надъ государствомъ, Гегель очевидно не могъ поставить церковь въ ряду общественныхъ союзовъ. Только мимоходомъ онъ касается вопроса объ отношеніи религіи и церкви къ государству, и хотя воззрѣніе, которое

онъ здѣсь развиваетъ, совершенно основательно, но оно не соотвѣтствуетъ общему построенію системы. Религія, говоритъ Гегель, выражая собою сознаніе абсолютнаго духа, несомнѣнно составляетъ основу всякой нравственности, а потому и политической жизни. Но это только основа, въ отношеніи къ которой государство является какъ высшая ступень, ибо здѣсь духъ строитъ изъ себя объективный міръ. Эти два момента раздѣляются громаднымъ переходомъ отъ внутренняго къ внѣшнему, проникновеніемъ разума въ жизнь, тѣмъ шагомъ, надъ которымъ работала вся исторія, и которымъ человѣчество пріобрѣло сознаніе разумной дѣйствительности. Поэтому, государству принадлежитъ высшее право. Церковь не только подчиняется ему, какъ внѣшній союзъ, но представляя собою субъективное начало, она не можетъ имѣть притязанія опредѣлять объективныя основы государства. Въ противоположность субъективной вѣрѣ и убѣжденіямъ, государство имѣетъ высшее право объективнаго знанія. Съ другой стороны однако, субъективное начало, составляя принадлежность внутренняго человѣка и будучи опредѣляемо его совѣстью, должно оставаться неприкосновеннымъ для государства. Поэтому, эти два союза должны быть раздѣлены. Государство, вторгающееся въ область церкви, такъ же какъ и церковь, налагающая руку на государство, равно становятся тираническими. Государство исполняетъ свою обязанность, когда оно религіозной общинѣ оказываетъ защиту и покровительство, сохраняя надъ нею высшій надзоръ. Заботясь о нравственномъ духѣ гражданъ и видя въ религіи главную опору нравственности, оно можетъ требовать отъ подданныхъ, чтобы каждый изъ нихъ принадлежалъ къ какой нибудь церкви; но далѣе этого его права не простираются: оно не можетъ предписывать какого либо ученія, а должно относиться безразлично ко всѣмъ [1]).

Изъ этихъ положеній Гегеля слѣдуетъ 1) что объективный духъ, какъ осуществленіе абсолютныхъ началъ въ дѣйствительномъ мірѣ, долженъ быть поставленъ выше субъективнаго сознанія абсолютнаго; 2) что церковь должна быть поставлена въ ряду общественныхъ союзовъ, какъ представительница субъективной морали или какъ союзъ, руководящій человѣческою совѣстью. Въ этомъ отношеніи, она

---

[1]) Phil. des Rechts, § 270.

противополагается гражданскому обществу, которое представляетъ собою развитіе началъ отвлеченнаго права, то есть, чисто личнаго или частнаго элемента общежитія. Послѣднее такъ и было понято Гегелемъ, хотя онъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ смѣшиваетъ частныя цѣли съ общею. Такимъ образомъ, и тутъ мы получаемъ діалектическое развитіе не трехъ, а четырехъ опредѣленій. Первоначальную основу представляетъ союзъ естественный — семейство; затѣмъ является противоположность союза юридическаго, то есть, гражданскаго общества, и союза нравственнаго—церкви; наконецъ, эти противоположности сводятся къ единству въ высшемъ союзѣ — въ государствѣ. Эти четыре союза соотвѣтствуютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и четыремъ существеннымъ началамъ общежитія: семейство внутренней цѣли или идеѣ, гражданское общество свободѣ, церковь закону, государство власти. Они соотвѣтствуютъ, наконецъ, и четыремъ основнымъ опредѣленіямъ человѣческой души: чувству, влеченіямъ, разуму и волѣ, при чемъ, разумѣется, каждое изъ этихъ началъ и опредѣленій, образуя цѣльный нравственный союзъ, заключаетъ въ себѣ и всѣ остальныя.

Замѣтимъ, что по этой схемѣ въ государствѣ осуществляется не внутренняя цѣль, а главнымъ образомъ власть, слѣдовательно, не внутреннее, а внѣшнее единство. Еслибы противоположныя начала сочетались въ немъ внутреннимъ образомъ, какъ въ семействѣ, гдѣ право и нравственность связаны неразрывно, обнимая всю жизнь человѣка, то самостоятельность частныхъ союзовъ могла бы исчезнуть. Напротивъ, начало власти, воздвигаясь надъ ними, оставляетъ имъ относительную независимость. Изъ этого однако не слѣдуетъ, что государство составляетъ первоначальную основу, а семейство высшій, идеальный союзъ. Государство является все таки высшимъ единствомъ противоположностей. Это видимое противорѣчіе объясняется закономъ развитія духа въ противоположность природѣ. Развитіе природы идетъ отъ общихъ силъ къ единичному началу, представляемому органическимъ существомъ. Послѣднее ея произведеніе есть животное. Задача духа заключается, напротивъ, въ обратномъ возведеніи единичнаго къ общему. Точку отправленія составляетъ для него единичная душа, а высшимъ его опредѣленіемъ является всемірный духъ, излагающій свое содержаніе въ исторіи. Поэтому и въ развитіи общественныхъ сою-

зовъ, первоначальнымъ, естественнымъ опредѣленіемъ является единичное начало, то есть, внутренняя цѣль, которая осуществляется въ семействѣ, какъ органическомъ союзѣ, представляющемъ полное единеніе особей; конечное же опредѣленіе есть государство, воплощающее въ себѣ идею власти. Но въ силу этого развитія, государство составляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и высшее единство противоположностей, то есть, и оно носитъ въ себѣ единичное начало. Поэтому, оно является не только внѣшнею властью, но и лицемъ, какъ единичное выраженіе народнаго духа. Народъ имѣетъ волю только въ государствѣ. Мы видимъ, что опредѣленіе мѣста и значенія каждаго союза, а также и ихъ взаимныхъ отношеній, состоитъ въ прямой зависимости отъ общаго философскаго взгляда, отъ пониманія началъ и законовъ, руководящихъ всемірнымъ развитіемъ духа.

У Гегеля, мы не встрѣчаемъ указанія на соотвѣтствіе человѣческихъ союзовъ основнымъ элементамъ общежитія, власти, закону, свободѣ и цѣли. Государство, какъ единство противоположностей, является у него высшимъ осуществленіемъ нравственной идеи. Тѣмъ не менѣе, какъ мы уже замѣтили выше, относительная самостоятельность подчиненныхъ союзовъ вполнѣ признается имъ. Только нѣкоторыя неточныя выраженія могли подать поводъ къ обвиненію, что у него государство поглощаетъ въ себѣ все, не оставляя мѣста свободѣ лица. Мы видѣли, что именно въ признаніи самостоятельности субъективнаго начала онъ полагаетъ существенное отличіе новаго государства отъ древняго. Съ глубокимъ и вѣрнымъ своимъ взглядомъ, онъ не поддался присущему чистому идеализму поползновенію все улетучить въ конечномъ опредѣленіи, поползновенію, которое побудило Платона начертать свой идеалъ республики и которое воодушевило новыхъ соціалистовъ. У Платона, это всецѣлое принесеніе лица въ жертву государству объясняется слабымъ развитіемъ личной свободы въ древнемъ мірѣ. Но и онъ уже понялъ невозможность осуществленія этого идеала, вслѣдствіе чего онъ изобразилъ иное устройство въ своихъ *Законахъ*. Послѣ него, Аристотель опровергъ самыя основанія этого взгляда. У новыхъ же соціалистовъ, какъ мы подробнѣе увидимъ въ послѣдствіи, крайнее развитіе идеализма идетъ не только наперекоръ правильному пониманію вещей, но и наперекоръ исторіи.

Имъ отрицаются всѣ плоды развитія новаго времени. Все прошедшее и настоящее отвергается во имя чисто теоретическаго построенія будущаго. Идеализмъ Гегеля существенно отличается отъ этихъ утопій. И онъ нерѣдко становится исключительнымъ; и у него предшествующіе моменты понимаются иногда, какъ мимолетныя явленія, а не какъ выраженіе постоянныхъ элементовъ жизни. Но все же эти моменты, подчиняясь высшему единству, сохраняютъ относительную самостоятельность. Гегель понималъ развитіе не какъ отрицательный, а какъ положительный процессъ, какъ изложеніе внутренняго содержанія предмета. Поэтому, онъ искалъ своихъ идеаловъ не въ фантастическомъ представленіи будущаго, а въ живой дѣйствительности, въ пониманіи разумныхъ требованій жизни и развивающихся въ ней началъ. Въ политической области, идеаломъ для него было не соціалистическое устройство общества, а конституціонная монархія, то есть, та государственная форма, которая представлялась высшимъ плодомъ всего предшествующаго развитія европейской жизни и таковою была признана лучшими умами того времени.

Въ изображеніи этого политическаго идеала, Гегель, согласно съ общимъ духомъ своей системы, идетъ путемъ чистаго умозрѣнія. Онъ отличаетъ власть законодательную, правительственную и княжескую, какъ моменты общій, частный и единичный. И тутъ обнаруживается общій недостатокъ системы: вмѣсто четырехъ опредѣленій опять являются три. Это и повело къ неправильному смѣшенію правительственной власти съ судебною. Послѣдней собственно принадлежитъ приложеніе закона къ частнымъ случаямъ; поэтому, она можетъ быть опредѣлена какъ моментъ частный. Задача же правительственной власти существенно состоитъ въ управленіи общими интересами государства. По принятой схемѣ, она представляетъ собою моментъ общій, въ отличіе отъ котораго законодательство является осуществленіемъ отвлеченно-общаго начала, а князь представителемъ момента единичнаго. Если мы сравнимъ эти различныя отрасли власти съ основными элементами общежитія, то увидимъ, что правительственная власть имѣетъ въ виду осуществленіе государственной цѣли, судебная—охраненіе свободы и права, законодательная — установленіе закона, наконецъ, монархъ является представителемъ чистаго начала власти. При такомъ взглядѣ, мы поймемъ и отношеніе конституціонной монархіи къ другимъ образамъ правленія,

различіе которыхъ Гегель понялъ слишкомъ поверхностно. Въ дѣйствительности, монархія представляетъ собою начало власти, аристократія начало закона, демократія свободу, наконецъ, смѣшанныя формы и преимущественно конституціонная монархія — сочетаніе различныхъ элементовъ и приведеніе ихъ къ идеальному единству. Такимъ образомъ, вездѣ повторяется одинъ и тотъ же законъ, что́ впрочемъ естественно, ибо во всѣхъ политическихъ формахъ выражаются одни и тѣже элементы, лежащіе въ основаніи всякаго общежитія.

Мы видимъ, что поставленіе монарха во главѣ идеально построеннаго государства послѣдовательно вытекаетъ изъ воззрѣнія Гегеля. Единичное начало, какъ связь противоположностей, должно составлять вершину политическаго зданія; но какъ представитель чистой воли государства, князь долженъ быть свободенъ отъ всякаго частнаго произвола. Значеніе должны имѣть не личныя качества, а положеніе монарха. Тотъ же самый взглядъ мы находимъ и у современныхъ Гегелю французскихъ публицистовъ, которые, идя совершенно инымъ путемъ, строили идеалъ конституціонной монархіи на одинакихъ съ нимъ основаніяхъ. И у нихъ, надъ раздѣльными властями, законодательною, правительственною и судебною, возвышается власть королевская, какъ высшая, единичная вершина зданія, связывающая противоположные элементы въ одно согласное цѣлое. Мы увидимъ это далѣе. Самое изреченіе Гегеля, что князь долженъ только сказать *da* и поставить точку, совершенно тождественно съ другимъ знаменитымъ изреченіемъ: «король царствуетъ, а не управляетъ». Такъ, въ силу внутренняго закона, однородное движеніе мысли, хотя и по различнымъ путямъ, приводитъ къ одинакимъ результатамъ.

Не станемъ разбирать подробностей политической теоріи Гегеля. Въ умозрительныхъ выводахъ философіи гораздо важнѣе установленіе общихъ началъ, нежели практическое ихъ примѣненіе. Послѣдняго Гегель вовсе и не имѣлъ въ виду. Что же касается до его философіи исторіи, то и здѣсь мы не можемъ согласиться съ тѣми, которые видятъ въ ней уничтоженіе свободы и поглощеніе лица общею субстанціею. Вопросъ состоитъ въ томъ: слѣдуетъ ли видѣть въ исторіи произведеніе человѣческаго произвола и случайностей, или движеніе, управляемое общими законами? Сказать, что

человѣкъ, преслѣдуя личныя свои цѣли, нерѣдко дѣлаетъ то, чего онъ вовсе не имѣлъ въ виду, и такимъ образомъ безсознательно становится орудіемъ высшихъ силъ; что въ историческихъ дѣятеляхъ выражаются потребности времени, духъ народа и т. п., это самая простая и ставшая даже пошлою истина. Тѣ, которые видятъ въ человѣкѣ орудіе Провидѣнія, говорятъ тоже самое. Этимъ не уничтожаются ни личная свобода, ни нравственная отвѣтственность, какъ прямо признаетъ и Гегель. Человѣкъ, въ силу своей свободы, воленъ дѣлать все, что ему угодно; но онъ не властенъ идти наперекоръ законамъ духа, также какъ онъ не властенъ преступить законы природы. Случайное дѣйствіе остается случайнымъ; прочныя послѣдствія оно имѣетъ только тогда, когда оно отвѣчаетъ общимъ потребностямъ. Этотъ взглядъ одинъ согласуется и съ истинными требованіями свободы. Для разумнаго существа не можетъ быть высшаго удовлетворенія, какъ сознавать себя орудіемъ общихъ цѣлей. Не случайная игра произвола, а развитіе существенныхъ опредѣленій духа составляетъ содержаніе исторіи. Это Гегель и имѣлъ въ виду, когда онъ утверждалъ, что все дѣйствительное разумно, а все разумное дѣйствительно. Онъ прямо говоритъ, что подъ именемъ дѣйствительности онъ отнюдь не разумѣетъ все, что явленія представляютъ случайнаго и произвольнаго, а лишь тѣ существенныя основы жизни, которыя вытекаютъ изъ глубины общаго духа. Изъ этого нельзя вывести ни нравственнаго оправданія удачныхъ преступленій, ни узаконенія всякаго установившагося порядка вещей. Законъ духа—не застой, а развитіе. Отрицаніе установленнаго порядка, если оно основывается на требованіяхъ разума, само является выраженіемъ присущей духу діалектики. Вообще, можно сказать, что истинный смыслъ развитія, какъ внутренняго самоопредѣленія духа, никѣмъ и никогда не былъ такъ глубоко понятъ, какъ Гегелемъ. Имъ же раскрытъ и діалектическій законъ этого развитія. Это опять безсмертная его заслуга, которая можетъ только болѣе и болѣе выясняться послѣдующимъ движеніемъ науки. Фактическое изученіе исторіи въ цѣломъ ея ходѣ несомнѣнно убѣждаетъ насъ, что она движется не произволомъ, а идеями, въ послѣдовательной ихъ связи. Всякій истинный историкъ носитъ въ себѣ это убѣжденіе.

Но если общія основанія философіи исторіи глубоко и вѣрно схвачены Гегелемъ, то нельзя того же сказать о приложеніи этого

взгляда къ фактамъ. Здѣсь мы встрѣчаемъ границы умозрѣнія и отличіе его отъ опыта. Иное дѣло вывести a priori общій законъ, иное показать дѣйствіе этого закона въ явленіяхъ. Послѣднее требуетъ опытнаго изученія самихъ явленій, какъ признаетъ и Гегель [1]), а это—работа совершенно инаго рода, нежели первая. Тутъ необходимы полнота свѣдѣній, критическая оцѣнка матеріала, точность фактическихъ выводовъ; однимъ словомъ, здѣсь настоящее мѣсто для приложенія опытной методы. Очевидно однако, что при различіи путей, выводы не всегда совпадутъ. Законъ можетъ быть выведенъ вѣрно, но при недостаточномъ опытѣ, приложеніе его къ фактамъ окажется неправильнымъ. Если же собранный и недостаточно провѣренный матеріалъ будетъ искусственно подводиться подъ общій законъ, то выдетъ натяжка. Это именно и случилось съ Гегелемъ. Сильный въ умозрѣніи, онъ былъ слабъ въ опытѣ. Выводя логически общіе законы, онъ старался подъискивать подъ нихъ явленія, при чемъ, конечно, онъ далеко не всегда попадалъ въ настоящее. Ясное доказательство, что законы выведены имъ не изъ опыта, а изъ умозрѣнія. Еслибы опытъ былъ единственнымъ руководителемъ человѣческаго знанія, то изъ невѣрнаго опыта никогда бы нельзя было вывести вѣрныхъ законовъ.

Первый упрекъ, который можно сдѣлать философіи исторіи Гегеля, касается слишкомъ ограниченнаго пониманія народности, какъ извѣстной ступени развитія духа. Нѣтъ никакой причины, почему бы данной эпохѣ соотвѣтствовала непремѣнно одна владычествующая народность, которая затѣмъ, исполнивъ свое назначеніе, сходила бы съ историческаго поприща. Такой взглядъ можетъ еще найти свое оправданіе, хотя съ оговорками, въ древней исторіи; новая же исторія представляетъ явленіе совершенно инаго рода. Здѣсь, при болѣе сложныхъ отношеніяхъ, въ одно и тоже время, различныя стороны духа находятъ свое выраженіе въ различныхъ народахъ, а общее движеніе совершается ихъ взаимнодѣйствіемъ. Поэтому, никакъ нельзя согласиться съ Гегелемъ, когда онъ всю новую исторію признаетъ плодомъ германскаго духа. Въ новой исторіи, ни одинъ народъ не является владычествующимъ въ данную эпоху; всѣ состоятъ членами общей системы. А съ другой

---

[1]) Phil. der Gesch. Einl. стр. 14.

стороны, одинъ и тотъ же народъ проходитъ черезъ различныя ступени развитія, участвуя въ общемъ движеніи сообразно съ своею природою. Отсюда гораздо болѣе широкое значеніе народности въ новое время и діалектическое развитіе въ самой ея средѣ. Къ новой народности менѣе всего приложимо изреченіе Гегеля, что народность, какъ опредѣленное явленіе духа, непремѣнно требуетъ извѣстной государственной формы, а съ тѣмъ вмѣстѣ, въ неразрывной связи, извѣстной религіи, извѣстной философіи и извѣстнаго искусства [1]). Такой взглядъ противорѣчитъ даже исторіи древнихъ государствъ. Духъ народный, какъ проявленіе общечеловѣческаго духа, не ограничивается тѣми или другими жизненными формами и направленіями; проходя черезъ различныя ступени развитія, вступая во взаимнодѣйствіе съ другими, онъ мѣняетъ и самое свое содержаніе.

Другой, еще болѣе важный недостатокъ философіи исторіи Гегеля заключается въ неправильномъ построеніи общаго хода человѣческаго развитія. Онъ вѣрно понялъ Востокъ, какъ среду, представляющую первоначальное погруженіе лица въ общую субстанцію, а Грецію, какъ первое гармоническое появленіе свободы; но при опредѣленіи дальнѣйшихъ ступеней, онъ впалъ въ значительныя ошибки. Задавшись мыслью, что примиренія противоположностей слѣдуетъ искать въ христіанствѣ, онъ Риму приписалъ абсолютное раздвоеніе сознанія, а это бросаетъ совершенно ложный свѣтъ, какъ на римскую исторію, такъ и на средневѣковой порядокъ. Историческое движеніе духа дѣйствительно идетъ отъ единства къ раздвоенію и затѣмъ отъ раздвоенія къ единству; но раздвоеніе является господствующимъ началомъ не въ Римѣ, а въ средніе вѣка. Классическія же государства представляютъ процессъ постепеннаго разложенія духовной субстанціи, подъ вліяніемъ, съ одной стороны, отвлеченно-общихъ началъ, съ другой стороны, частныхъ интересовъ. Результатомъ этого процесса является средневѣковое устройство, представляющее два противоположные другъ другу міра, свѣтскій и духовный, гражданское общество и церковь, одинъ, воплощающій въ себѣ идею личнаго права, другой — начало нравственно-религіозное. Между этими двумя мірами возгорается борьба,

---

[1]) Phil. der Gesch. Einl. стр. 65 — 66.

которая ведетъ наконецъ къ потребности примиренія. Послѣднее составляетъ содержаніе новой исторіи. Надъ двумя противоположными союзами воздвигается третій, высшій, государство, которое, являясь носителемъ идей новаго времени, вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ возвращеніе къ началамъ господствовавшимъ въ древности. Тотъ же самый путь мы можемъ прослѣдить и въ искусствѣ и въ философіи.

Въ послѣдствіи мы подробнѣе и точнѣе опредѣлимъ этотъ законъ, которымъ объясняется вся исторія человѣчества. Здѣсь мы должны ограничиться изложенными указаніями; но читатель найдетъ его подтвержденіе во всей предшествующей исторіи политической мысли. Такимъ образомъ, фактическое изученіе исторіи, исправляя недостатки построенія Гегеля, вполнѣ оправдываетъ основные его взгляды. Оно подтверждаетъ и самое развитіе его философіи права. Разложеніе государства ведетъ къ противоположенію началъ права и морали, гражданскаго общества и церкви, и наоборотъ, объединеніе этихъ союзовъ ведетъ къ возстановленію государства. Можно спросить: куда же дѣвалось семейство, которое должно составлять первую ступень развитія общественныхъ союзовъ? И тутъ исторія даетъ намъ отвѣтъ. Семейный или родовой бытъ дѣйствительно составляетъ первую ступень развитія всѣхъ народовъ, какъ древнихъ, такъ и новыхъ. Но въ древности, переходъ его въ государственную форму совершился въ доисторическую эпоху и не могъ имѣть того характера, какой онъ принялъ въ средніе вѣка. Господство первоначальнаго единства не допускало рѣзкаго противоположенія крайностей. Поэтому въ древности, при разложеніи роднаго быта, теократическое начало сливается съ гражданскимъ; черезъ это образуется теократическое государство, которое въ первобытной цѣльности заключаетъ въ себѣ какъ родовыя, такъ и гражданскія формы. Таковъ Востокъ; таковыми первоначально были Греція и Римъ. Когда же древнее государство, разлагаясь, снова пришло къ противоположенію церкви и гражданскаго общества, то для осуществленія этой системы потребовались новые народы, которые, точно также исходя отъ родоваго быта, переходятъ черезъ противоположные союзы, нравственный и юридическій, и наконецъ приходятъ къ государству, какъ высшему союзу, объединяющему всѣ остальные. Существенное отличіе отъ древности заключается здѣсь въ томъ, что новые народы, вступая на историческое по-

прище, нашли уже абсолютное раздвоеніе подготовленнымъ всею предшествующею исторіею. Они осилили это раздвоеніе и перешли къ высшему единству. Поэтому, имъ нечего опасаться новаго разложенія; оно лежитъ позади ихъ. Новые народы носятъ въ себѣ сѣмена развитія, способнаго завершить весь историческій процессъ человѣчества.

И такъ, исторія подтверждаетъ построеніе философіи права Гегеля. Мы видимъ здѣсь болѣе сложный законъ, нежели тотъ, который имъ выведенъ, но основныя опредѣленія остаются тѣже. Самъ Гегель не подозрѣвалъ, до какой степени умозрительные его выводы оправдываются явленіями; выяснить это можетъ только фактическая разработка предмета. Здѣсь мы достигаемъ границъ философіи и вмѣстѣ съ тѣмъ приходимъ къ необходимости инаго пути. Гегелемъ завершается все предшествующее развитіе мысли; онъ составляетъ вѣнецъ всей новой философіи. Но философія, какъ умозрительная наука, не можетъ идти далѣе вывода общихъ началъ и законовъ. Показать осуществленіе этихъ началъ въ дѣйствительности составляетъ задачу совершенно другаго рода, задачу прямо противоположную первой, ибо тутъ надобно начинать съ частнаго и постепенно возвышаться къ общему. Такой путь служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и провѣркою умозрѣнія. Если законы выведены вѣрно, то они должны найти свое подтвержденіе въ явленіяхъ. Пока этого нѣтъ, умъ остается неудовлетвореннымъ, и самое довѣріе къ умозрительнымъ выводамъ падаетъ. Чѣмъ болѣе философы, для подкрѣпленія своихъ взглядовъ, прибѣгаютъ къ натяжкамъ, тѣмъ болѣе обнаруживается недостаточность избраннаго ими пути. Этимъ объясняется недовѣріе, постигшее философію въ новѣйшее время. Достигши вершины своего развитія, философія внезапно теряетъ всякій кредитъ. Умъ человѣческій отъ нея отвращается и вступаетъ на новую дорогу. Изъ сказаннаго ясно, что этотъ поворотъ — совершенно законный. Реализмъ, также какъ и раціонализмъ, составляетъ необходимую ступень развитія духа; изученіе фактовъ служитъ не только восполненіемъ, но и провѣркою выводовъ чистаго разума.

Но, какъ водится, одна крайность вызываетъ другую. Опытъ, въ свою очередь, становится въ отрицательное отношеніе къ философіи и считаетъ себя единственнымъ источникомъ познанія. Между

тѣмъ, односторонній опытъ, еще менѣе нежели философія, можетъ имѣть притязаніе на безусловное господство въ наукѣ. Чистый опытъ не идетъ далѣе изслѣдованія частностей. Самое несогласіе его съ философіею отнюдь еще не можетъ служить доказательствомъ противъ послѣдней. Оно можетъ точно также быть признакомъ недостаточности фактическихъ изслѣдованій. Ограниченный опытъ допускаетъ только ограниченную философію. Таковъ, напримѣръ, характеръ современнаго естествознанія, которое всюду ищетъ механическихъ причинъ и законовъ. Оно неизбѣжно приводитъ къ механическому міросозерцанію и къ атомистической системѣ, то есть, къ низшей формѣ философіи, къ матеріализму. Напротивъ, болѣе широкій опытъ, имѣющій предметомъ духовный міръ, приводитъ и къ болѣе широкимъ философскимъ воззрѣніямъ. Здѣсь матеріализмъ служитъ только признакомъ невѣдѣнія. Но каковъ бы ни былъ опытъ, если онъ не остается простымъ сборомъ матеріала, онъ не можетъ обойтись безъ философіи, ибо онъ не можетъ обойтись безъ извѣстнаго способа пониманія вещей, а способы пониманія даются намъ законами нашего разума, которые находятъ свое чистое выраженіе въ философіи. Разумъ составляетъ для насъ единственное орудіе познанія; поэтому, мы во внѣшнемъ мірѣ можемъ познавать только то, что соотвѣтствуетъ внутреннимъ его свойствамъ и опредѣленіямъ. Остальное, еслибы и существовало, вѣчно оставалось бы для насъ скрытымъ. Отсюда ясно, что опытъ только въ частности можетъ не согласоваться съ философіею; въ цѣломъ, онъ непремѣнно съ нею совпадаетъ, ибо оба пути представляютъ развитіе однихъ и тѣхъ же началъ, началъ разумнаго познанія. Ограниченный и односторонній опытъ становится въ отрицательное отношеніе къ философіи; полный и всесторонній опытъ служитъ ей необходимымъ восполненіемъ и подтвержденіемъ. Это мы подробнѣе увидимъ въ послѣдствіи, при изслѣдованіи реализма. Тѣ, которые стоятъ на ограниченной точкѣ зрѣнія, воображаютъ, что все ею исчерпывается; но тѣ, которые возвышаются къ пониманію общаго движенія человѣческой мысли, видятъ въ односторонніхъ точкахъ зрѣнія только отдѣльныя звенья общей умственной цѣпи. Можно сказать, что въ этомъ процессѣ раціонализмъ представляетъ бо́льшую посылку, реализмъ меньшую, а заключеніе предстоитъ еще впереди.

Изъ всего этого мы можемъ вынести убѣжденіе, что начала, выработанныя нѣмецкимъ идеализмомъ, должны остаться прочнымъ достояніемъ науки. И теперь уже многіе добытые имъ результаты вошли въ плоть и кровь современнаго человѣчества. Начало историческаго развитія, значеніе народностей, существо права и государства, все это усвоено современною мыслью. Но еще высшая роль предстоитъ идеализму въ будущемъ, когда, на основаніи обѣихъ посылокъ, философіи и опыта, придется выводить окончательное заключеніе. Не реализмъ, а универсализмъ составляетъ будущую задачу человѣческаго ума. Конечно, на этомъ пути, не одинъ идеализмъ можетъ служить руководящимъ началомъ. При такомъ широкомъ поставленіи вопроса невозможно уже держаться исключительно извѣстной точки зрѣнія и еще менѣе слѣдовать той или другой системѣ. Руководительницею человѣческой мысли въ этомъ выводѣ можетъ быть только всемірная исторія философіи, то есть, развитіе разума во всей послѣдовательности его ступеней. Но въ этомъ преемственномъ движеніи нѣмецкій идеализмъ составляетъ послѣднее и высшее звено. Онъ даетъ намъ ключъ къ пониманію всего остальнаго. Въ особенности, онъ озаряетъ яркимъ свѣтомъ науки, касающіяся человѣка. Идеализмъ есть, по преимуществу, философія духа; поэтому, онъ глубже всѣхъ другихъ воззрѣній раскрываетъ намъ существо и дѣятельность Духа.

КОНЕЦЪ ЧЕТВЕРТОЙ ЧАСТИ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе 5

Идеализмъ въ Германіи (продолженіе).

б. Натуралистическій идеализмъ.

1) Шеллингъ 7
2) Натуръ-философы 39
Нибліеръ 40
Луденъ 51
Вангенгеймъ 57
Вагнеръ 64
Трокслеръ 70
Баадеръ 87
3) Краузе и его школа.
Краузе 94
Аренсъ 116
Редеръ 130
4) Шопенгауеръ 136

в. Нравственный идеализмъ.

1) Позднѣйшее ученіе Фихте 165
2) Богословская школа 209
Галлеръ 210
Адамъ Мюллеръ 236
Фридрихъ Шлегель 255
3) Шлейермахеръ 265

г. Индивидуалистическій идеализмъ 315

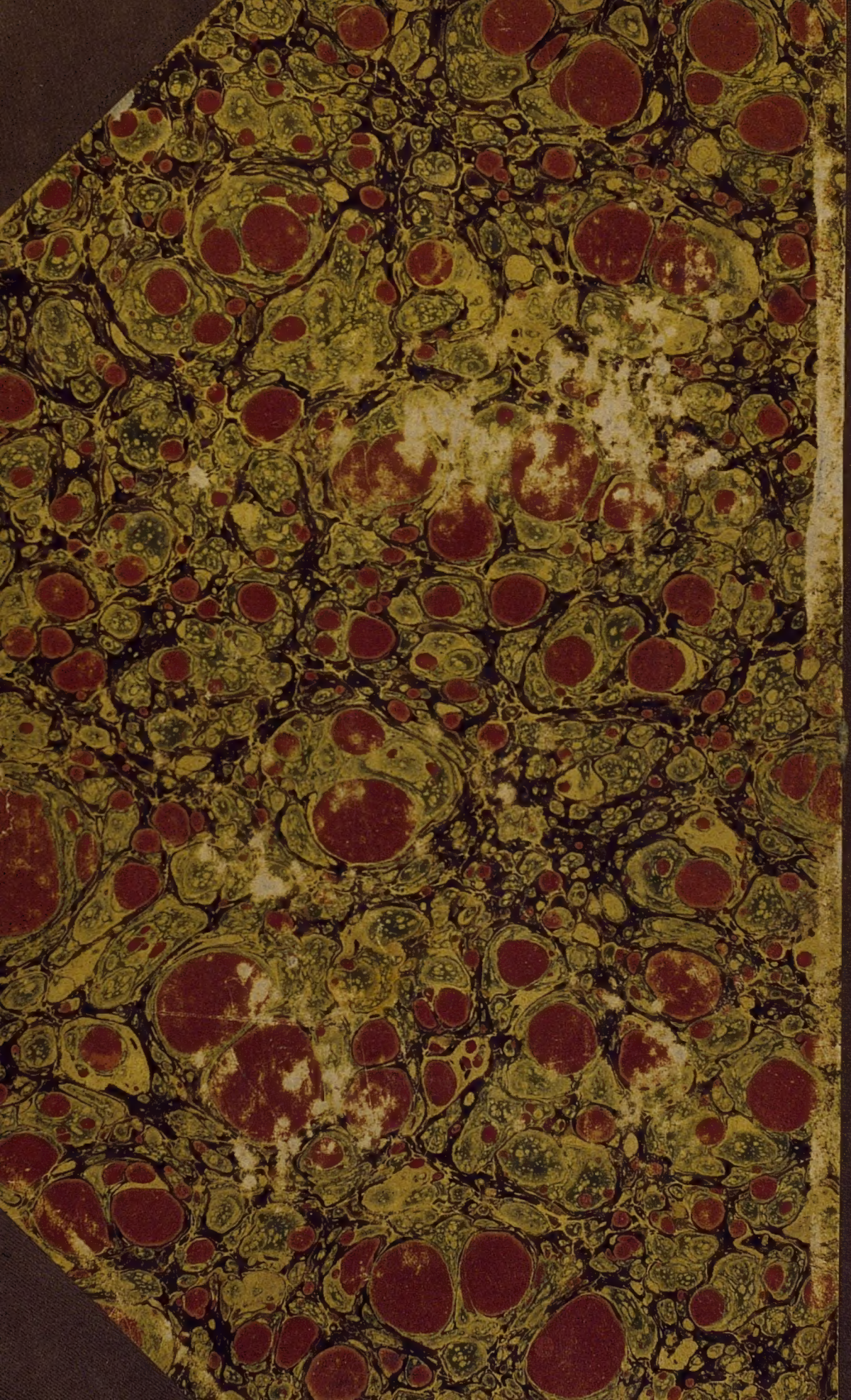
1) Фрисъ 316
2) Гербартъ 356
Гартенштейнъ 401
3) Историческая школа 418
Гуго 419

Стр.

Савиньи 427
Пухта. 430
4) Ансильонъ. 439
5) Кругъ. 450
6) Роттекъ. 489
Аретинъ. 525
7) Велькеръ 537
8) Цахаріэ. 553

д. Абсолютный идеализмъ.

1) Гегель. 573

СОЧИНЕНІЯ Б. ЧИЧЕРИНА.

Областныя учрежденія Россіи въ XVII вѣкѣ . . . . . 3 р.
Опыты по исторіи русскаго права . . . . . 1 р.
Очерки Англіи и Франціи . . . . . 1 р.
Нѣсколько современныхъ вопросовъ. . . . . 1 р.
Исторія политическихъ ученій, части 1, 2, 3 и 4; за каждую . . . . 3 р.